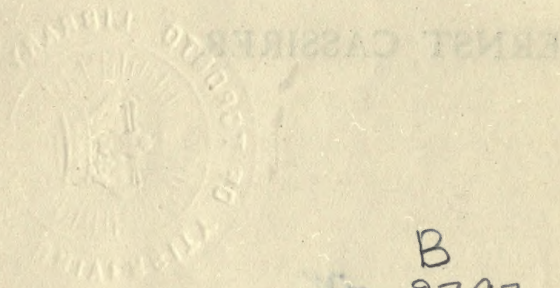

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00256779 0

KANTS
LEBEN UND LEHRE

VON

ERNST CASSIRER

VERLEGT BEI BRUNO CASSIRER
BERLIN 1921



4.—6. Tausend.

Printed in Germany

Aus der Vorrede zur ersten Auflage.

Die Schrift, die ich hier veröffentliche, will der Gesamtausgabe von Kants Werken, deren Abschluß sie bildet, als Erläuterungs- und Ergänzungsband dienen: sie wendet sich demnach nicht an solche Leser, die mit Kant und seiner Lehre schon in irgendeinem Sinne »fertig« zu sein glauben, sondern sie rechnet auf Leser, die noch mitten im Studium von Kants Werken stehen. Ihnen möchte sie einen Weg weisen, der von der Peripherie des kritischen Systems zu seinem Mittelpunkt, von der Mannigfaltigkeit der Einzelfragen zu einem freien und umfassenden Überblick über das Ganze des Kantischen Denkens führt. Demgemäß war sie von Anfang an bestrebt, sich nicht in die Fülle der Sonderprobleme, die Kants Lehre allenthalben darbietet, zu verlieren, sondern in energischer Konzentration nur den Grundriß des Systems und die großen und entscheidenden Hauptlinien des Kantischen Gedankenbaus herauszuheben. Der Wert der Detailarbeit, die von der „Kant-Philologie" der letzten Jahrzehnte geleistet worden ist, soll nicht unterschätzt werden: und die Ergebnisse, zu denen sie im geschichtlichen und systematischen Sinne geführt hat, mußten natürlich auch in der hier vorliegenden Darstellung genaue Berücksichtigung finden. Dennoch scheint mir, als habe diese Richtung der Detailforschung die lebendige Anschauung von dem, was Kants Philosophie als Einheit und als Ganzes bedeutet, häufig eher gehemmt als gefördert. Wir müssen und dürfen einer Forschungs- und Arbeitsrichtung gegenüber, die sich vor allem in der Aufdeckung der »Widersprüche« Kants zu

gefallen scheint und die zuletzt das gesamte kritische System zu einem Aggregat solcher Widersprüche zu machen droht, wieder zu einer Gesamtansicht von Kant und seiner Lehre zurückstreben, wie Schiller oder Wilhelm von Humboldt sie besessen haben. In dieser Absicht bemüht sich die folgende Betrachtung überall, von der Vielheit und der fast unabsehbaren Verwicklung der besonderen Fragen zu der Schlichtheit und Geschlossenheit, zu der erhabenen Einfachheit und Allgemeinheit der gestaltenden Grundgedanken des Kantischen Systems zurückzugehen. Dieses Ziel konnte — bei den äußeren Grenzen, die der Darstellung durch den Gesamtplan der Ausgabe gezogen waren — freilich nur dann erreicht werden, wenn darauf verzichtet wurde, den bloßen Umfang der Kantischen Gedankenarbeit vollständig darzulegen und im Einzelnen vor dem Leser zu entfalten. Und die gleiche Beschränkung wie für den systematischen Teil der Schrift mußte ich mir auch für den biographischen Teil auferlegen. Auch hier habe ich von der Fülle der Einzelzüge und des anekdotischen Beiwerks, das von den ersten Biographen Kants überliefert worden ist, und das seitdem in alle Lebensbeschreibungen übergegangen ist, mit Bewußtsein abgesehen. Nur die großen und durchgehenden Züge der Kantischen Lebensführung und das, was als der einheitliche »Sinn« dieser Lebensführung im Laufe der menschlichen und philosophischen Entwicklung Kants immer bestimmter heraustritt, habe ich aufzuzeigen gesucht. Die Erkenntnis der Individualität Kants hat dadurch, wie ich hoffe, nichts verloren. Denn die eigentliche und wahrhafte Individualität Kants kann nur in jenen Grundzügen seiner Geistesart und seines Charakters gesucht werden, auf denen auch seine sachliche, seine philosophisch-schöpferische Originalität beruht. Sie besteht nicht in irgendwelchen Besonderheiten und Absonderlichkeiten seines persönlichen Wesens und seiner äußeren Lebenshaltung, sondern in der Richtung und Tendenz zum Allgemeinen, die in gleicher Weise in

der Gestaltung des Lebens, wie in der der Lehre hervortritt. Wie beide Momente sich wechselseitig bedingen und ergänzen, wie sie auf denselben Ursprung zurückweisen und sich zuletzt zu einem einheitlichen Resultat zusammenschließen und wie somit die Persönlichkeit und das Werk Kants in der Tat aus einem Gusse sind, habe ich zu zeigen versucht; — was dagegen den äußeren Umriß von Kants Leben betrifft, so sollte er hier nur insoweit zur Darstellung kommen, als in ihm der eigentlich entscheidende Gehalt des Kantischen Daseins: das Wesen und Wachstum der Kantischen Grundgedanken sich offenbart und äußert . . .

Das Manuskript dieser Schrift war schon im Frühjahr 1916 druckfertig: nur die Verzögerung, die der Fortgang der Gesamtausgabe durch den Krieg erfahren hat, hat es verschuldet, daß sie erst jetzt, mehr als zwei Jahre nach ihrem Abschluß, erscheint. Ich beklage diesen Aufschub der Drucklegung um so tiefer, weil ich die Schrift nun nicht mehr dem Manne in die Hände legen kann, der sie seit ihren ersten Anfängen mit seiner wärmsten und förderndsten Teilnahme begleitet hat. Hermann Cohen ist am 4. April 1918 gestorben. Was seine Werke für die Erneuerung und die Fortentwicklung der Kantischen Lehre in Deutschland bedeuten, habe ich an anderer Stelle darzulegen gesucht,[1]) und ich will hier nicht von neuem darauf zurückkommen. Aber mit inniger Dankbarkeit muß ich hier des persönlichen Eindrucks gedenken, den ich selbst, vor mehr als zwanzig Jahren, von Cohens Kant-Büchern erfahren habe. Ich bin mir bewußt, durch diese Bücher zuerst in den ganzen Ernst und in die ganze Tiefe der Kantischen Lehre eingeführt worden zu sein. Seitdem bin ich zu den Problemen der Kantischen Philosophie in stets wiederholten eigenen Studien und im Zusammenhang verschiedenartiger sach-

---

[1]) Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. Festheft der »Kant-Studien« zu Cohens 70. Geburtstag, K.-St. XVII (1912), S. 253 ff.

licher Aufgaben immer von neuem zurückgekehrt: und meine Auffassung dieser Probleme hat sich von derjenigen Cohens vielfach abweichend gestaltet. Aber immer hat sich mir hierbei der methodische Grundgedanke, von dem Cohen geleitet war und den er seiner Deutung des Kantischen Systems zugrunde legte, als fruchtbar, als produktiv und förderlich erwiesen. Für Cohen selbst wurde dieser Grundgedanke, wurde die Forderung der »transszendentalen Methode« zum Inbegriff der wissenschaftlichen Philosophie. Und weil er in diesem Sinne die Kantische Lehre nicht als ein abgeschlossenes geschichtliches Ganze, sondern als Ausdruck der fortdauernden Aufgaben der Philosophie selbst begriff, wurde sie ihm nicht nur zu einer geschichtlichen Potenz, sondern zu einer unmittelbar wirksamen Lebensmacht. Als eine solche hat er sie empfunden und hat er sie gelehrt; — und auch den Zusammenhang zwischen der Kantischen Philosophie und den allgemeinen Grundproblemen des deutschen Geisteslebens hat er in diesem Sinne verstanden. Er hatte auf diesen Zusammenhang in vielen seiner Schriften hingedeutet: aber ihn vollständig und umfassend darzustellen, war die Aufgabe, die er selbst sich für die vorliegende Gesamtausgabe der Kantischen Werke gestellt hatte. Nun ist auch diese lang geplante Schrift über »Kants Bedeutung für die deutsche Kultur«, deren Grundriß und Aufbau er mir noch wenige Tage vor seinem Tode entwickelt hat, nicht mehr zur Ausführung gelangt. Aber wenngleich es uns nicht mehr vergönnt war, daß Cohen selbst in den Kreis der Mitarbeiter dieser Ausgabe trat, so darf sein Name mit ihr dauernd verknüpft bleiben. Denn wie er selbst jedem einzelnen Mitarbeiter an dieser Ausgabe bis zuletzt als Freund und als Lehrer nahe geblieben ist, so bildete seine Denkart zugleich die ideelle Einheit und bezeichnete die gemeinsame sachliche und methodische Grundüberzeugung, die für sie in ihrer Arbeit bestimmend und leitend geblieben ist.

Schierke i. Harz, 14. August 1918. Ernst Cassirer.

GOETHE hat einmal im Hinblick auf Kant das Wort gesprochen, daß alle Philosophie geliebt und gelebt werden müsse, wenn sie für das Leben Bedeutsamkeit gewinnen wolle. „Der Stoiker, der Platoniker, der Epikureer, jeder muß auf seine Weise mit der Welt fertig werden; das ist ja eben die Aufgabe des Lebens, die keinem, zu welcher Schule er sich auch zähle, erlassen wird. Die Philosophen können uns ihrerseits nichts als Lebensformen darbieten. Die strenge Mäßigkeit z. B. Kants forderte eine Philosophie, die diesen seinen angeborenen Neigungen gemäß war. Leset sein Leben und ihr werdet bald finden, wie artig er seinem Stoizismus, der eigentlich mit den gesellschaftlichen Verhältnissen einen schneidenden Gegensatz bildete, die Schärfe nahm, ihn zurechtlegte und mit der Welt ins Gleichgewicht setzte. Jedes Individuum hat vermittelst seiner Neigungen ein Recht zu Grundsätzen, die es als Individuum nicht aufheben. Hier oder nirgend wird wohl der Ursprung aller Philosophie zu suchen sein. Es gelingt jedem Systeme, sobald nur der rechte Held darin auftritt, mit der Welt fertig zu werden. Nur das Angelernte der menschlichen Natur scheitert meist am Widerspruche; das ihr Angeborene weiß sich überall Eingang zu verschaffen und besiegt sogar nicht selten mit dem glücklichsten Erfolge seinen Gegensatz. Erst müssen wir im Einklange mit uns selbst sein, da wir Disharmonien, die von außen auf uns zudringen, wo nicht zu heben, doch wenigstens einigermaßen auszugleichen imstande sind."[1])

In diesen Worten ist in aller Prägnanz eines der wesentlichen Ziele bezeichnet, das die wissenschaftliche Erforschung und Dar-

[1]) Gespräch Goethes mit J. D. Falk (Goethes Gespräche, neu hrsg. von F. Frhr. v. Biedermann) IV, 468.

stellung von Kants Leben sich zu stellen hätte. Nicht um die bloße Erzählung äußerer Schicksale und Ereignisse kann es sich hier handeln, sondern darin bestünde der eigentliche Reiz und die eigentliche Schwierigkeit der Aufgabe: die „Lebensform" zu entdecken und anschaulich zu machen, die dieser Lehrform entspricht. Was die Lehrform als solche betrifft, so hat sie ihre eigene, über alle individuellen Grenzen hinausgreifende Geschichte: denn die Probleme der Kantischen Philosophie lassen sich, wenn man sie in ihrem Ursprung und ihrer Fortbildung verfolgen will, nicht in den Kreis seiner Persönlichkeit einschließen. In ihnen tritt vielmehr eine selbständige Logik der Sache heraus; in ihnen lebt ein ideeller Gehalt, der, losgelöst von allen Schranken zeitlicher und subjektiv-persönlicher Art, einen in sich gegründeten objektiven Bestand besitzt. Und dennoch läßt sich auf der anderen Seite das Verhältnis von „Lehrform" und „Lebensform" bei Kant nicht derart fassen, daß die letztere lediglich zum Träger und zum passiven Gefäß für die erstere würde. In Kants Dasein — darin hat Goethe zweifellos recht gesehen — ist es nicht lediglich der Gedanke, der sich in seinem objektiven Gehalt und seiner objektiven „Wahrheit" das Leben unterwirft; sondern er erhält von dem Leben, dem er seine Form gibt, zugleich dessen eigene Form zurück. Hier herrscht jenes eigentümliche Wechselverhältnis, in welchem jedes der beiden Momente, die aufeinander einwirken, zugleich als bestimmend und als bestimmt erscheint. Was Kant, nicht im Ganzen der Philosophiegeschichte, sondern als individuelle Denkerpersönlichkeit ist und bedeutet, das tritt erst in dieser Doppelbeziehung zutage. Wie sie sich knüpft und wie die Einheit, die durch sie geschaffen wird, sich sodann nach außen hin immer klarer und reiner darstellt: dies bildet das geistige Grundthema seines Lebens und somit den Mittelpunkt seiner Biographie. Denn das bleibt doch die wesentliche Aufgabe jeder Darstellung des Lebens eines großen Denkers: zu verfolgen, wie die Individualität immer fester mit ihrem Werk verschmilzt und sich scheinbar ganz in ihm verliert und wie dennoch ihre geistigen Grundzüge im Werke erhalten bleiben und erst durch dasselbe zur Klarheit und Sichtbarkeit gelangen.

An der Spitze der neueren Philosophie steht eine Schrift, die diesen Zusammenhang in klassischer Weise zur Darstellung bringt. Descartes' „Discours de la méthode" will ein grund-

legendes Verfahren entwickeln, kraft dessen alle besonderen Wissenschaften aus ihren ersten und allgemeinen „Gründen" hergeleitet und bewiesen werden sollen: aber wie vermöge einer inneren Notwendigkeit verschmelzen diese sachlichen Darlegungen mit dem Bericht über Descartes' eigenen Entwicklungsgang, von dem ersten fundamentalen Zweifel angefangen bis zu der unerschütterlichen Gewißheit, die ihm durch den Gedanken der „universellen Mathematik" und durch die Grund- und Hauptsätze seiner Metaphysik zuteil wird. Eine strenge Deduktion objektiver Sätze und Wahrheiten ist das Ziel, auf das die Abhandlung ausgeht; zugleich aber wird hier, ungewollt und wie nebenher, der moderne Typus der philosophischen Persönlichkeit gewonnen und klar umschrieben. Es ist als ob die neue Einheit des „Subjektiven" und „Objektiven", die den systematischen Grundgedanken der Cartesischen Lehre ausmacht, sich von einer völlig anderen Seite und in einem anderen Sinne noch einmal darstellen sollte. Auch das zweite Hauptwerk Descartes', auch seine „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie" zeigen noch diesen eigentümlichen Stilcharakter. Es sind die höchsten Abstraktionen der Cartesischen Metaphysik, die uns hier entgegentreten: aber wir sehen sie gleichsam hervorwachsen aus einer bestimmten konkreten Situation, die bis in ihre Einzelheiten hinein, bis in ihr Lokalkolorit, festgehalten ist. Das Ich, das „Cogito" wird als allgemeines Prinzip der Philosophie gewonnen; gleichzeitig aber hebt sich von diesem sachlichen Hintergrunde das Bild des neuen Lebens ab, das Descartes sich, in bewußter Abkehr von der Überlieferung und von allen sozialen Bindungen und Konventionen, in seiner holländischen Einsamkeit geschaffen hat. Die literarische Form des Selbstgesprächs mag hierbei auf ältere Vorbilder, insbesondere auf Augustins „Soliloquia" und auf Petrarcas philosophische Selbstbekenntnisse, zurückweisen: der innerliche Gehalt aber ist dennoch ein neuer und eigener. Denn das Bekenntnis ringt sich hier nicht aus einem ethischen oder religiösen Affekt empor, sondern es entspringt der reinen und ungebrochenen Energie des Denkens selbst. Der Gedanke stellt sich in seiner objektiven Struktur, als ein Systemzusammenhang von Begriffen und Wahrheiten, von Voraussetzungen und Folgerungen dar — aber damit wird zugleich die gesamte Aktion des Urteilens und Schließens vor uns lebendig. Und in diesem Sinne expliziert sich zu-

gleich mit der Systemform die persönliche „Lebensform“. Ob diese von jener, ob jene von dieser abhängig sei, läßt sich in diesem Zusammenhange kaum mehr fragen: Ideelles und Reelles, Weltbild und Lebensgestaltung sind Momente ein und desselben unteilbaren geistigen Entwicklungsprozesses geworden. —

Versucht man einen ähnlichen Standpunkt in der Betrachtung von Kants Leben und Lehre festzuhalten, so findet man sich hierbei freilich sogleich vor eine eigentümliche Schwierigkeit gestellt. Denn schon in äußerlichem Sinne scheint das biographische Material, das wir besitzen, zur Gewinnung einer derartigen Gesamtansicht in keiner Weise zureichend. Das achtzehnte Jahrhundert ist, wie kaum ein zweites, durch den Drang zur Selbstbeobachtung und zum Selbstbekenntnis charakterisiert. Aus den verschiedensten Quellen gewinnt dieser Trieb immer neue Nahrung: der Zug zur psychologischen Empirie, zur „Erfahrungsseelenkunde“ vereint sich mit den religiösen Antrieben, die aus dem Pietismus stammen und mit dem neuen Kultus des Gefühls, der von Rousseau seinen Ausgang nimmt. Von allen diesen geistigen Tendenzen ist Kant innerlich berührt: wie seine Kindheitserziehung im Zeichen des Pietismus steht, so wendet er sich in seiner Jünglings- und Mannesperiode der psychologischen Analyse zu, um in ihr ein neues Fundament der Metaphysik zu entdecken; — und Rousseau gilt ihm als der Newton der moralischen Welt, der ihre geheimsten Gesetze und Triebfedern aufgedeckt habe. Aber trotz alledem ist das, was wir an eigenen Selbstzeugnissen von Kant besitzen, ebenso spärlich seinem Umfang nach, wie es seinem Inhalt nach dürftig ist. Von eigentlichen Tagebuchaufzeichnungen ist uns so gut wie nichts bekannt; man müßte denn hierzu die Bemerkungen und Betrachtungen rechnen, die er dem Text der Lehrbücher, über die er las, hinzuzufügen pflegte. In einer Epoche, die sentimentale Herzensergießungen in freundschaftlichen Briefwechseln vor allem suchte und schätzte, steht er allen solchen Anwandlungen mit kühler Skepsis gegenüber. Seine Briefe sind nichts als die Ergänzung und Fortführung der Gedanken, die er in seinen wissenschaftlichen und philosophischen Abhandlungen niedergelegt hat; sie sind als solche für die Kenntnis des Systems und seiner Entwicklungsgeschichte von außerordentlicher Bedeutung, aber sie geben nur gelegentlich und gleichsam widerstrebend einer persönlichen Stimmung und einem persönlichen Interesse Raum.

Je älter Kant wird, um so mehr befestigt sich in ihm dieser Grundzug. Seine Erstlingsschrift, die „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“, beginnt noch mit einer Reihe rein persönlicher Betrachtungen, in denen er sich gleichsam erst den individuellen Standort zu bestimmen sucht, aus dem er den Gegenstand beurteilen will. Hier spricht, bei einem Thema, das rein der abstrakten Mathematik und Mechanik angehört, nicht nur der wissenschaftliche Forscher; sondern das jugendliche Selbstgefühl des Denkers und Schriftstellers strebt über die engen Grenzen der besonderen Aufgabe zu größerer subjektiver Lebendigkeit der Behandlung und Darstellung hinaus. Und bis in die Schriften des reifen Mannesalters klingt dieser Ton nach: in der objektiven Kritik der Metaphysik, die sich in den „Träumen eines Geistersehers“ vollzieht, spürt man allenthalben den Ausdruck der persönlichen Selbstbefreiung, die sich hier in Kant vollzieht. Aber von dem Augenblick an, in dem sich die Grundlegung des kritischen Systems entschieden hat, erfährt auch Kants Stil eine innere Wandlung. Das Wort *„De nobis ipsis silemus“*, das er aus Bacon entnimmt, um es der „Kritik der reinen Vernunft“ als Motto voranzusetzen, tritt nun mehr und mehr in Kraft. Je bestimmter und klarer Kant seine große sachliche Aufgabe erfaßt, desto wortkarger wird er über alles, was seine eigene Person angeht. Für den Biographen Kants scheint die Quelle an demselben Punkt zu versiegen, an dem sie sich für die systematische Erforschung und Darstellung seines Werkes erst wahrhaft erschließt.

Dennoch kann und darf diese Schwierigkeit für sich allein kein entscheidendes Hemmnis bilden: denn derjenige Teil des Kantischen Lebens, der sich außerhalb seines Werkes bewegt, kann ohnehin für die tiefere Aufgabe, die sich die philosophische Biographie zu stellen hat, nicht von bestimmender Bedeutung sein. Was uns hier das Werk selbst nicht sagt, das vermöchte uns auch keine noch so ausgebreitete Kenntnis des inneren und äußeren Lebens seines Urhebers irgend zu ersetzen. Nicht dieser Mangel also ist es, den wir hier als die eigentliche Schranke unserer Erkenntnis vom Wesen Kants empfinden, sondern es ist — so paradox dies klingen mag — vielmehr sein Gegenteil, was an diesem Punkte die Freiheit und Weite des Blickes hemmt. Die adäquate Erfassung von Kants Persönlichkeit leidet nicht unter dem Zuwenig, sondern unter dem Zuviel an Daten und

Nachrichten. die uns von ihm übermittelt sind. Die ersten Biographen Kants, auf die all unsere Kenntnis von seinem Lebensgang zurückgeht, verfolgen kein anderes Ziel, als die genaueste Wiedergabe aller jener kleinsten Einzelzüge, aus denen sich Kants äußeres Leben zusammensetzt. Sie glaubten den Menschen Kant erfaßt zu haben, wenn sie ihn in aller Besonderheit seines Tuns, in der Einteilung und Einrichtung seines täglichen Daseins, in seinen partikulärsten Neigungen und Gewohnheiten ausführlich und getreulich abschilderten. Bis auf die Kleidung, bis auf Speis' und Trank haben sie diese Schilderung durchgeführt. Wir können an der Hand ihrer Berichte Kants Tagewerk, die Uhr in der Hand, auf Stunde und Minute nachrechnen; wir wissen um jedes Stück seines Hausrats und seiner Wirtschaftseinrichtung; wir sind bis ins einzelste von allen Maximen seiner physischen und seiner sittlichen Diätetik unterrichtet. Und wie hier die Gestalt Kants gezeichnet worden ist, so ist sie in die Tradition und in das allgemeine Gedächtnis übergegangen. Wer vermöchte an ihn zu denken, ohne daß ihm zugleich eine der Eigenheiten und Seltsamkeiten, einer der tausend anekdotenhaften Züge beifiele, die diese Überlieferung so eifrig zusammengetragen hat? Wer aber auf der anderen Seite danach strebt, ein geistiges Gesamtbild von Kant zu entwerfen, das rein aus der Erkenntnis seiner L e h r e gewonnen ist: dem muß hier sofort ein innerer Widerspruch fühlbar werden. Denn wie läßt es sich begreifen, daß diese Lehre sich, je weiter sie auf ihrem Wege fortschreitet, um so entschiedener mit der Tendenz zum rein Allgemeinen, zum objektiv Notwendigen und Allgemeingültigen, durchdringt — während gleichzeitig das Individuum in seiner Lebensgestaltung mehr und mehr der bloßen Partikularität, der Absonderlichkeit und Schrullenhaftigkeit anheimzufallen scheint? Handelt es sich hier um einen wirklichen unaufheblichen Gegensatz zwischen der Form des kritischen Systems und Kants eigener „Lebensform" — oder verschwindet dieser Gegensatz vielleicht, sobald wir nur unserer biographischen B e t r a c h t u n g einen anderen Standort anweisen und eine neue Richtlinie für sie wählen? Das ist die Frage, vor die die Biographie Kants sich zunächst gestellt sieht. Ihre Aufgabe könnte erst dann als erfüllt gelten, wenn es ihr gelänge, das stoffliche Chaos von Notizen und Nachrichten, die wir über Kants Person und über seine Lebensführung besitzen, derart zu gliedern und zu deuten, daß dieses

Aggregat von Einzelzügen sich wieder zu einer wahrhaft einheitlichen geistigen Gesamtgestalt, nicht nur zur Einheit eines sittlichen Charakters, zusammenschließt. Dieses Ziel haben die ersten Biographen Kants, so anziehend bisweilen ihre naiven und treuherzigen Schilderungen sind, nirgends erreicht; ja von ihm haben sie kaum irgendein methodisches Bewußtsein besessen. Ihre Betrachtungsweise blieb im eigentlichen Sinne „exzentrisch": sie begnügte sich damit, einzelne peripherische Züge herauszugreifen und zusammenzulesen, ohne den eigentlichen geistig-lebendigen Mittelpunkt, von dem sie mittelbar oder unmittelbar ausgingen, auch nur zu suchen und zu ahnen. Wenn uns heute in dem, was wir von Kants persönlichem Wesen wissen oder zu wissen glauben, vieles als seltsam und paradox erscheint, so sollten wir uns daher immer fragen, ob diese Sonderbarkeit lediglich im Objekt des Kantischen Lebens, oder in der subjektiven Betrachtung gegründet ist, der dieses Leben zunächst und zumeist unterworfen wurde: ob es, mit anderen Worten, nicht zum großen Teils das Exzentrische der Auffassung und Beurteilung war, das den Schein des Exzentrischen bei Kant selbst verschuldet hat.

Aber freilich ist es nicht allein die Schuld dieses äußerlichen Standpunkts, von dem aus die Beobachtung zumeist erfolgt ist, wenn wir in Kants Leben, so einfach es erscheint, noch einen letzten unausgeglichenen Dualismus zwischen Innerem und Äußerem zu spüren glauben. Dieser Gegensatz ist nicht lediglich Schein; sondern er wurzelt in den Bedingungen selbst, unter die dieses Leben gestellt war, und von denen es sich auch in seinem stetigen Aufstieg nicht losgelöst hat. Die volle und gleichmäßige Entfaltung des Lebens und Schaffens, die den Glücklichsten unter den Großen vergönnt ist, war Kant nicht beschieden. Er hat mit der Kraft und der Reinheit eines unbeugsamen Willens sein gesamtes Dasein geformt und es mit einer beherrschenden Idee durchdrungen; aber dieser Wille, der sich im Aufbau seiner Philosophie im höchsten Maße als positiv-schöpferisch erwies, trägt dem persönlichen Leben gegenüber einen beschränkenden und verneinenden Zug. Alle Regungen des subjektiven Gefühls und des subjektiven Affekts bilden für ihn nur das Material, das er immer entschiedener der Herrschaft der „Vernunft" und des objektiven Pflichtgebots zu unterwerfen strebt. Wenn Kants Leben in diesem Kampf an Fülle und Harmonie verliert, so hat

es andererseits freilich erst durch ihn seinen wahrhaft heroischen Charakter gewonnen. Auch dieser Prozess der inneren Selbstbildung läßt sich indes nur dadurch sichtbar machen, daß man die Lebensgeschichte Kants und die systematische Entwicklung seiner Lehre in eins faßt. Die charakteristische Geschlossenheit und Ganzheit, die sich in Kants Dasein ausdrückt, kann nicht dadurch zur Anschauung gelangen, daß man versucht, dieses Ganze aus seinen einzelnen „Teilen“ zusammenzusetzen; man muß es als ein Erstes und Ursprüngliches denken, das beiden, dem Werk und dem Leben, zugrunde liegt. Wie diese zunächst unbestimmte Grundlage sich entfaltet und sich gleich sehr in der reinen Energie des Gedankens und in der Energie der persönlichen Lebensgestaltung offenbart: das bildet den wesentlichen Inhalt der Entwicklungsgeschichte Kants.

Erstes Kapitel.

Jugend- und Lehrjahre.

1.

Kants Kindheitsgeschichte und die Geschichte seiner Schulzeit ist in wenigen Worten erzählt.

In der Enge eines deutschen Handwerkerhauses, als das vierte Kind des Sattlermeisters Johann Georg Kant wurde Immanuel Kant am 22. April 1724 geboren. Was den Ursprung der Familie betrifft, so hat Kant selbst in einem Brief, den er im hohen Alter schrieb, darüber berichtet, daß sein Großvater, der zuletzt in Tilsit gewohnt habe, aus Schottland stamme: er sei einer von den vielen gewesen, die gegen Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts von dort her in großen Haufen emigrierten und sich teils in Schweden, teils in Ostpreußen angesiedelt hätten.[1]) Die objektive Nachprüfung hat diese Angabe, wenigstens in der Form, in der sie sich bei Kant findet, nicht bestätigt: schon der Urgroßvater Kants ist, wie jetzt feststeht, als Wirt in Werden bei Heydekrug ansässig gewesen.[2]) Auch die Mitteilung Borowskis, des ersten Biographen Kants, daß der Familienname ursprünglich „Cant" gelautet habe und daß erst Kant selber die jetzt übliche Schreibung des Namens ein-

---

[1]) Brief an den Bischof Lindblom vom 13. Oktober 1797.

[2]) Vgl. hierüber Joh. Sembritzki, Altpreußische Monatsschrift XXXVI, 469 ff. und XXXVII, 139 ff. S. ferner Emil Arnoldt, Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur im Umriß dargestellt. (E. Arnoldt, Gesammelte Schriften, herausg. von Otto Schöndörffer, Band III, S. 105 ff.)

geführt habe, hat sich nicht als zutreffend erwiesen; — soweit der Name urkundlich zurückverfolgt werden kann, tritt er uns überall in der Fassung „Kant“ oder „Kandt“ entgegen. Möglich daher, daß die Angabe über die schottische Abstammung, die Kant offenbar einer alten Familienüberlieferung entnommen hat, überhaupt grundlos ist; in jedem Falle hat sie sich bisher nicht mit irgend hinlänglicher Sicherheit beweisen lassen. Was die Eltern Kants angeht, so ist uns auch über sie fast nur das wenige bekannt, was der Sohn aus den eigenen spärlichen Kindheitserinnerungen später von ihnen erzählt hat. Tiefer als die Gestalt des Vaters scheint sich ihm das Bild der Mutter eingeprägt zu haben. Von ihr, die er schon im 14. Jahre verloren hat, hat er noch als Greis mit inniger Liebe und Ergriffenheit gesprochen; er war sich bewußt, durch sie die ersten geistigen Einwirkungen erfahren zu haben, die für seine gesamte Lebensauffassung und Lebensführung entscheidend blieben. „Ich werde meine Mutter nie vergessen“, so hat er sich zu Jachmann geäußert; „denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur, sie weckte und erweiterte meine Begriffe und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt.“[1]) Die Mutter ist es auch, die die intellektuellen Gaben des Knaben am frühesten erkannt zu haben scheint, und die sich auf den Rat ihres geistlichen Beraters, des Theologieprofessors und Predigers Franz Albert Schultz, entschloß, ihn der gelehrten Schule zuzuführen. Mit Schultz aber trat in Kants Leben ein Mann ein, der für seine gesamte Jugendbildung von entscheidender Bedeutung geworden ist. Er gehörte seiner religiösen Grundrichtung nach, wie die Eltern Kants, dem Pietismus an; aber zugleich war er als früherer Schüler Wolffs, den dieser besonders geschätzt haben soll, mit dem Inhalt der zeitgenössischen deutschen Philosophie, und damit mit den Tendenzen der weltlichen Bildung überhaupt, vollständig vertraut. Im Herbst 1732 trat Kant, als achtjähriger Knabe, in das Collegium Fridericianum ein, dessen Leitung im Jahre darauf Schultz übernahm. Was ihm diese Schule darbot, ist freilich lediglich stofflicher Art gewesen, und es blieb selbst in dieser Hinsicht eng begrenzt. Noch herrschte,

---

[1]) Reinhold Bernhard Jachmann, Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund. Königsberg 1804, Brief 8, S. 99 f.

insbesondere in Preußen, der Typus der alten Latein- und Gelehrtenschule. Auf die Kenntnis und den gewandten Gebrauch des Lateinischen war der gesamte Zweck des Unterrichts fast ausschließlich gestellt. Noch im Jahre 1690 war in Pommern eine alte Kirchenordnung von 1535 wieder ins Gedächtnis zurückgerufen worden, die ausdrücklich den Gebrauch der deutschen Sprache in den Lehrstunden verbot: „die Praeceptores sollen mit den Discipulis alle Wege lateinisch und nicht deutsch reden, als welches an sich leichtfertig und bei den Kindern ärgerlich und schädlich ist."[1]) Der Zustand und die innere Verfassung des Fridericianums in der Zeit, da Kant es besuchte, erinnert — wenn man von der spezifisch theologischen Richtung der Anstalt absieht — in vieler Hinsicht an die Lateinschule in Stendal, in welcher der um sieben Jahre ältere Winckelmann herangewachsen ist. Hier wie dort bildete die grammatisch-philologische Unterweisung das eigentliche Gerüst des Unterrichts, während Mathematik und Logik zwar in den Lehrplan aufgenommen waren, aber nur in dürftigster Form dargeboten wurden; die gesamte Naturwissenschaft, die Geschichte und Geographie blieben so gut wie völlig ausgeschaltet.[2]) Bedenkt man, daß eben diese Gebiete es sind, zu denen Kant sich später während der ganzen ersten Epoche seines Schaffens fast ausschließlich hingezogen fühlt, und denen er sich, sobald ihm die Freiheit der Entscheidung gelassen ist, mit dem ersten jugendlichen Wissenseifer hingibt, so kann man ermessen, wie wenig der Unterricht, der ihm am Fridericianum zuteil wurde, für seine tiefere geistige Grundrichtung bedeutete. Nur dem Lateinlehrer in Prima, dem Philologen Heydenreich, hat Kant ein freundliches Andenken bewahrt; denn bei ihm fand er eine Methode der Erläuterung der klassischen Schriftsteller, die nicht lediglich am Grammatischen und Formellen hängen blieb, sondern zugleich auf den Inhalt: auf die Klarheit und „Richtigkeit" der Begriffe drang. Von den andern Lehrern aber hat er später ausdrücklich gesagt, daß sie wohl keinen Funken, der in ihm zum Studium der Philosophie oder Mathese lag, zur Flamme

---

[1]) Siehe Karl Biedermann, Deutschlands geistige, sittliche und gesellige Zustände im achtzehnten Jahrhundert, 2. Aufl., Leipzig 1880, Bd. II, Teil 1, S. 480.

[2]) Über Winckelmanns Schulzeit vgl. Justi, Winckelmann I, 23 ff.

bringen könnten. So blieb seine eigentümlichste ursprüngliche Anlage hier völlig im Dunkeln: auch diejenigen von Kants Jugendfreunden, die die Züge künftiger Größe in ihm zu erblicken glaubten, haben damals in ihm nur den künftigen großen Philologen gesehen. Was er von der Schule als einen wahrhaften Bestandteil seiner späteren geistigen Bildung erhalten hat, beschränkt sich in der Tat auf die Verehrung und die genaue Kenntnis der lateinischen Klassiker, die er sich bis ins späte Alter bewahrt hat; vom Geiste des Griechischen, das ausschließlich an der Hand des Neuen Testaments gelehrt wurde, scheint er kaum irgendwie berührt worden zu sein.

Von den frühesten Kindheits- und Jugenderinnerungen der meisten großen Menschen geht ein eigentümlicher Glanz aus, der sie wie von innen her erhellt, — auch dort, wo ihre Jugend unter dem Druck der Not und des harten äußeren Zwanges gestanden hat. Insbesondere den Jugenderinnerungen der großen Künstler pflegt dieser Zauber eigen zu sein. Für Kant hingegen stellt sich die Jugend, wenn er später auf sie zurückblickt, nicht im Lichte der Phantasie, nicht in der Idealität der Erinnerung dar: sondern er sieht in ihr, mit dem Urteil des gereiften Verstandes, lediglich die Zeit der intellektuellen Unreife und der sittlichen Unfreiheit. So sehr er sich später mit Rousseaus theoretischen Grundgedanken durchdrungen hat: das Gefühl für die Kindheit und Jugend, das in diesem lebendig ist, hat er in sich niemals zu erwecken vermocht. Rink berichtet einen Ausspruch von ihm, daß derjenige, der sich als Mann in die Zeiten der Kindheit zurücksehne, selbst ein Kind geblieben sein müsse,[1]) — und noch bezeichnender und ergreifender ist es, wenn Hippel von dem in allen Äußerungen des Affekts so zurückhaltenden Manne erzählt, daß er zu sagen pflegte, es überfalle ihn noch immer Schrecken und Bangigkeit, sobald er an die ehemalige „Jugendsklaverei“ zurückdenke.[2]) Man erkennt in diesem bitteren Wort, daß Kants Jugenderziehung in ihm einen Eindruck zurückgelassen hat, den er niemals wieder völlig aus seinem Leben zu tilgen vermochte. Nicht der äußere Druck seiner Lage und die Anstrengungen und Entbehrungen, die sie ihm auferlegte, waren hier das Entscheidende,

---

[1]) Vgl. Rink, Ansichten aus Immanuel Kants Leben, Königsberg 1805, S. 22ff.

[2]) Biographie Hippels, Gotha 1801, S. 78.

denn dies alles hat er während seines ganzen Lebens mit solcher Gelassenheit ertragen, daß es ihm fast verwunderlich und anstößig erschien, wenn andere später davon gesprochen haben. Daß der Wert des Lebens, wenn man ihn nach der Summe des Genusses abschätzt, „unter Null sinkt"[1]): dies ist kein vereinzeltes Theorem der Kantischen Philosophie, sondern geradezu das durchgängige Motto seiner Weltansicht und Lebensführung. Von den frühesten Anfängen an war das Ziel dieses Lebens nicht auf »Glück«, sondern auf Selbständigkeit im Denken und Unabhängigkeit im Wollen gerichtet. Grade an diesem Punkte aber griff nun die geistige Disziplin ein, unter die Kants Jugend gestellt war. Sie begnügte sich nicht mit der sachlichen Erfüllung bestimmter Vorschriften und Pflichten, sondern sie strebte danach, von dem ganzen Menschen, von seinen Gesinnungen und Überzeugungen, von seinem Gefühl und seinem Willen Besitz zu nehmen. Unablässig wurde, im Sinne des Pietismus, diese Prüfung des »Herzens« geübt. Keine noch so verborgene innerliche Regung gab es, die sich ihr entziehen konnte, und die man nicht durch eine beständige Kontrolle zu überwachen gesucht hätte. Noch nach 30 Jahren spricht David Ruhnken, damals der berühmte Lehrer der Philologie an der Leidener Universität, der mit Kant zugleich das Fridericianum besucht hatte, von der „pedantisch-düsteren Zucht der Fanatiker", unter der ihr Leben auf der Schule gestanden hätte.[2]) Und schon ein Blick auf den Lehrplan der Anstalt, der von ununterbrochenen Gebets- und Andachtsübungen, von Erbauungsstunden, Predigten und Katechisationen erfüllt ist, bestätigt dieses Urteil. Von hier empfing der Unterricht nicht nur sein moralisches, sondern auch sein intellektuelles Gepräge; denn auch die theoretischen Lehrstunden waren ausdrücklich dazu bestimmt, die Beziehung zu den religiösen und theologischen Fragen beständig wach zu erhalten. —

Will man sich von dem Geist dieses Unterrichts ein anschauliches Bild machen, so muß man die spärlichen Nachrichten, die wir von dem Lehrbetrieb des Fridericianum besitzen, durch die mannigfaltigen und charakteristischen Zeugnisse ergänzen, die vom Wachsen und Werden des pietistischen Geistes in Deutschland Kunde geben. Die individuellen Unterschiede wiegen hierbei in

---

[1]) S. Kritik der Urteilskraft § 83 (V, 514).

[2]) Ruhnken an Kant, 10. März 1771 (IX, 94).

der Tat gering: denn eben dies ist das Schicksal des Pietismus, daß er, während er ursprünglich rein auf die Belebung einer innerlichen persönlichen Religiosität gerichtet ist, im weiteren Fortgang fast völlig zur allgemeinen Schablone erstarrt. Was die Einzelnen von ihrer Bekehrung erzählen, das nimmt nach und nach die Züge eines feststehenden Schemas an, das sich mit geringen Abwandlungen immer von neuem wiederholt. Und immer bestimmter wurde dieses Schema zur Bedingung für die Gewinnung des Heils gemacht: eine der Korrespondentinnen Susanne von Klettenbergs vermißt bei dieser wahrhaft tiefen religiösen Natur doch den „formellen Bußkampf", ohne den die innere Umwandlung immer fraglich und zweifelhaft bleiben müsse.[1]) Gegenüber dem ursprünglichen religiösen Gehalt des Pietismus trat jetzt immer bewußter und anspruchsvoller eine bestimmte religiös-psychologische Technik hervor. Man kann kaum eine der Lebensbeschreibungen aus dieser Epoche aufschlagen, ohne ihren Spuren überall zu begegnen. Nicht nur die allgemeine theologische Jugenderziehung der Zeit — wie sie z. B. Semler in seiner Lebensgeschichte lebendig und eindrucksvoll geschildert hat — stand unter ihrem Einfluß; auch Männer, die wie Albrecht von Haller den gesamten Umfang und Gehalt der damaligen deutschen Bildung repräsentieren, haben ihr Leben lang vergeblich versucht, sich von ihr innerlich zu befreien. In Kants kritischem Geist aber scheint sich hier die Scheidung von früh an vollzogen zu haben. Schon in dem Knaben und Jüngling bereitet sich die Sonderung vor, die später eines der charakteristischen Grundmomente des Systems ausmacht: die Trennung des ethischen Sinns der Religion von allen ihren äußeren Erscheinungsformen, wie sie im Dogma und im Ritus hervortreten. Noch handelte es sich in dieser Trennung nicht um eine abstrakte begriffliche Einsicht, sondern um ein Gefühl, das sich in ihm immer mehr befestigte, wenn er die beiden Formen der Religiosität, die er im elterlichen Hause und in dem Schulbetrieb des Fridericianum vor sich sah, miteinander verglich und gegeneinander abwog. Die Ur-

---

[1]) Allgemeines zur Geschichte des Pietismus s. bei Ritschl, Geschichte des Pietismus, 2 Bände; Julian Schmidt, Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibniz bis auf Lessings Tod, K. Biedermann, Deutschland im achtzehnten Jahrhundert, Band II, Teil 1.

teile, die Kant im späteren Alter über den Pietismus gefällt hat, lauten, wenn man sie rein äußerlich nebeneinanderstellt, zunächst merkwürdig zwiespältig und widerspruchsvoll; aber sie erhalten sofort einen völlig eindeutigen Sinn, wenn man erwägt, daß es ganz verschiedene Weisen der pietistischen Gedankenrichtung und Lebensführung sind, die er hierbei vor Augen hat. Die erste, die er im Haus der Eltern verkörpert fand, hat er auch dann geschätzt und hochgehalten, als er sich in seiner eigenen Anschauung von ihr innerlich losgelöst hatte. „Waren auch" — so hat er einmal zu Rink geäußert — „die religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit und die Begriffe von dem, was man Tugend und Frömmigkeit nannte, nichts weniger als deutlich und genügend, so fand man doch wirklich die Sache. Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug! die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen innern Frieden, die durch keine Leidenschaft beunruhigt wurden. Keine Not, keine Verfolgung setzte sie in Mißmut, keine Streitigkeit war vermögend, sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen. Mit einem Wort, auch der bloße Beobachter wurde unwillkürlich zur Achtung hingerissen. Noch entsinne ich mich, wie über ihre gegenseitigen Gerechtsame einst zwischen dem Riemer- und Sattlergewerbe Streitigkeiten ausbrachen, unter denen auch mein Vater ziemlich wesentlich litt; aber desungeachtet wurde selbst bei der häuslichen Unterhaltung dieser Zwist mit solcher Schonung und Liebe in betreff der Gegner von meinen Eltern behandelt . . ., daß der Gedanke daran, obwohl ich damals ein Knabe war, mich dennoch nie verlassen wird."[1]) Um so tiefer aber war die Abneigung, die Kant jederzeit gegen die Regelung und Mechanisierung der Frömmigkeit empfunden hat, als deren Prototyp ihm gleichfalls der Pietismus gilt. Nicht nur hat er — mit ausdrücklicher Beziehung auf Haller — jede selbstquälerische Zergliederung des eigenen Seelenlebens verworfen, weil sie der gerade Weg sei „in Kopfverwirrung vermeinter höherer Eingebungen . . . in Illuminatism oder Terrorism zu geraten"[2]) — sondern er hat in späteren Jahren auch alles äußere Bezeigen reli-

---

[1]) Rink, a. a. O., S. 13ff.; vgl. eine ähnliche Äußerung zu Kraus bei Reicke, Kantiana, Königsberg 1860, S. 5.

[2]) Anthropologie § 4.

giöser Gesinnung überhaupt als heuchlerisch verworfen und gebrandmarkt. Sein Urteil über den Unwert des Gebets, das er im persönlichen Gespräch, wie in seinen Schriften bekundet hat, ist bekannt — und man fühlt in ihm überall, wo er es ausspricht, einen verhaltenen Affekt durch, in dem noch eine Erinnerung an die „fanatische Disziplin" seiner Jugendjahre nachzuklingen scheint.[1]) Zum ersten Male sehen wir hier, wie ein fundamentales Lehrstück der Kantischen Philosophie: der Gegensatz, den sie zwischen der Religion der Moralität und der Religion der „Gunstbewerbung" macht, in einer der frühesten und tiefsten Lebenserfahrungen des Denkers wurzelt.[2]) Schiller hat es, beim Erscheinen der Kantischen „Anthropologie", in einem Briefe an Goethe beklagt, daß selbst dieser „heitere und jovialische Geist" seine Flügel nicht ganz von dem „Lebensschmutz" habe losmachen können und daß ihm gewisse düstere Eindrücke der Jugend un-

---

[1]) Siehe Biographie Hippels S. 34; vgl. besonders den Aufsatz „Vom Gebet" (IV, 525 ff.).

[2]) Es ist kein Zweifel, daß Kants eigenes Ideal der religiösen Jugenderziehung aus den Erfahrungen seiner Kindheit gleichsam *per antiphrasin* entwickelt worden ist. „In Ansehung der Religion", so schreibt er hierüber an Wolke, den Leiter des Dessauischen Philanthropins, als er ihm den Sohn seines Freundes Motherby zur Erziehung empfiehlt, „ist der Geist des Philanthropins ganz eigentlich mit der Denkungsart des Vaters einstimmig, so sehr, daß er wünscht: daß selbst die natürliche Erkenntnis von Gott, so viel er mit dem Anwachs seines Alters und Verstandes davon nach und nach erlangen mag, eben nicht geradezu auf Andachtshandlungen gerichtet werden möge, als nur, nachdem er hat einsehen lernen: daß sie insgesamt nur den Wert der Mittel haben zur Belebung einer tätigen Gottesfurcht und Gewissenhaftigkeit in Befolgung seiner Pflichten, als göttlicher Gebote. Denn daß die Religion nichts als eine Art von Gunstbewerbung und Einschmeichelung bei dem höchsten Wesen sei, in Ansehung deren die Menschen sich nur durch die Verschiedenheit ihrer Meinungen, von der Art, die ihm die beliebteste sein möchte, unterscheiden, ist ein Wahn, der, er mag auf Satzungen oder frei von Satzungen gestimmet sein, alle moralische Gesinnung unsicher macht und auf Schrauben stellt, dadurch, daß er, außer dem guten Lebenswandel noch etwas anderes als ein Mittel annimmt, die Gunst des Höchsten gleichsam zu erschleichen und sich dadurch der genauesten Sorgfalt in Ansehung des ersteren gelegentlich zu überheben, und doch auf den Notfall eine sichere Ausflucht in Bereitschaft zu haben." (An Wolke, 28. März 1776, IX, 149.)

vertilgbar eingeprägt geblieben seien. Dieses Urteil beruht auf einem richtigen Gefühl; aber es hält dennoch einseitig nur das negative Moment dieses Verhältnisses fest. Der Widerstreit, in den sich Kant hier hineingestellt sah, bedeutet zugleich die erste und bestimmende Schulung seines Charakters und Willens; indem er ihn aus seiner Gesinnung und seiner Lebensansicht heraus löste, hat er damit zugleich einen Grundzug seines Wesens und seiner künftigen Entwickelung festgestellt. —

Auch die ersten Universitätsjahre Kants besitzen, — nach den spärlichen Nachrichten zu urteilen, die sich von ihnen erhalten haben — ihre Bedeutung mehr in dieser Richtung der Willensbildung als in den Kenntnissen, die sie ihm, im regelmäßigen Gang der Vorlesungen, zu vermitteln vermochten. Schulbetrieb und Universitätsbetrieb sind in dieser Zeit in Preußen noch kaum wesentlich voneinander getrennt. Noch im Jahre 1778, unter der Regierung Friedrich des Großen, erging an die Professoren der Königsberger Universität ein ministerieller Erlaß, der die freie Gestaltung des akademischen Unterrichts ausdrücklich verbietet und den engsten Anschluß an ein bestimmtes Lehrbuch fordert: das schlechteste Kompendium sei gewiß besser als gar keines. Die Professoren möchten, wenn sie soviel Weisheit besäßen, ihren Autor verbessern — das Lesen über eigene Dictata aber müsse schlechterdings abgeschafft werden. Die Studienordnung war zudem für jedes Fach bis ins einzelne festgestellt, und besonderer Wert war darauf gelegt, daß die Vortragenden regelmäßige Prüfungen anstellten, „teils zu erfahren, wie ihre auditores dieses und jenes begriffen haben, teils ihren Fleiß und Attention zu ermuntern und die Fähigen und Fleißigen also kennen zu lernen."[1]) Eng genug war daher der Kreis gezogen, in dem das akademische Studium, bei Lehrern und Schülern, sich zu bewegen hatte. Auch Kant, der einem Grundzug seines Wesens gemäß, sich den einmal gegebenen äußeren Ordnungen des Lebens einzufügen und sich ihnen gegenüber zu bescheiden pflegte, scheint über diese enge Grenze zunächst kaum mit Bewußtsein hinausgeschritten zu sein. Aber um so bezeichnender ist es, daß er sie nichtsdestoweniger von Anfang an gleichsam unwillkürlich durchbricht. Wie

---

[1]) Über Zustand und Einrichtungen der Königsberger Universität vgl. Dan. H. Arnoldt, Historie der Königsberger Universität, 1776.

er später als Dozent die vorgeschriebene Unterrichtsschablone erweitert — die oben erwähnte Ministerialverordnung nimmt den Herrn Professor Kant und dessen Kollegium über physische Geographie ausdrücklich aus, da hierüber noch kein ganz schickliches Lehrbuch vorhanden sei — so zeigt schon der noch nicht siebzehnjährige Student in der Bestimmung und Einrichtung seines Studiums alle Züge einer frühreifen geistigen Selbständigkeit. Das „Wählt mir eine Fakultät!" bildete fur die damalige Universitätsverfassung noch das allgemeine Richt- und Leitwort, das für Preußen z. B. noch kürzlich durch eine Verordnung Friedrich Wilhelms I. vom 25. Oktober 1735 von neuem eingeschärft worden war. „Und soll" — so heißt es hier — „die Einwendung fernerhin gar nicht helfen, daß manche junge Leute, wenn sie auf die Akademie kämen, noch nicht wüßten, ob sie sich auf Theologica, Juridica oder Medica legen würden, zumalen solches Studiosi schon wissen müssen, und wenige Hoffnung von ihnen zu schöpfen ist, wenn sie ihre Sachen so schlecht treiben, daß, wenn sie zur Akademie gehen, sich noch nicht resolvieret haben, was sie auf derselben traktieren wollen. Auch der Vorwand keinesweges anzunehmen ist, daß sie sich allein auf die Philosophie oder einen Teil derselben legen wollen; sondern ein jeder soll dabei sich zu einer der oberen Fakultäten bekennen, und wenigstens etwas von selbigen zu profitieren sich angelegen sein lassen."[1]) Im Gegensatz zu dieser Auffassung, die im Sinne Friedrich Wilhelms I. in der Universität nur die Schule für den künftigen Beamten sieht, der zu irgend einem bestimmten Geschäftszweig brauchbar und tüchtig gemacht werden soll, stand für Kant — nach allem, was wir hierüber wissen — von Anfang an eine andere Grundansicht fest, die er unbeirrt durch allen Zwang der äußeren Lage festhielt und zur Geltung brachte. Als er am 24. September 1740 an der Universität Königsberg immatrikuliert wurde, stand er unter dem Druck der beschränktesten und kümmerlichsten Lebensverhältnisse. „Arm" und „still", d. h. ohne Begleitung des Geistlichen und unter Erlaß der Gebühren, war nach einer Eintragung im Königsberger Kirchenbuch seine Mutter drei Jahre zuvor beerdigt

---

[1]) Siehe Dan. H. Arnoldts Historie der Königsbergischen Universität; vgl. hierzu und zum Folgenden besonders Emil Arnoldt, Kants Jugend, Ges. Schr. III, 115 ff.

worden und beim Begräbnis des Vaters findet sich, am 24. März 1746, der gleiche Vermerk. Aber mit der Sicherheit und Unbefangenheit des Genies scheint Kant schon damals jeden Gedanken des bloßen Brotstudiums von sich gewiesen zu haben. Die Überlieferung hat ihn lange Zeit auf unbestimmte Nachrichten hin zum Studenten der Theologie gestempelt; — doch steht seit der ausführlichen und gründlichen Untersuchung dieser Frage durch Emil Arnoldt fest, daß Kant der theologischen Fakultät jedenfalls nicht angehört und somit die Absicht, sich zum Theologen von Beruf auszubilden, wohl kaum jemals gehabt hat. Die Nachricht, die sich hierüber bei Borowski fand, hat Kant selbst bei der Prüfung, der er Borowskis biographische Skizze unterzog, durchstrichen. Besonders charakteristisch in dieser Hinsicht aber ist der Bericht eines der vertrautesten Jugendfreunde Kants, des Kriegs- und Domänenrats Heilsberg in Königsberg, in dem ausdrücklich bezeugt wird, daß Kant niemals »vorgesetzter Studiosus theologiae« gewesen sei. Wenn er theologische Vorlesungen besucht habe, so habe er es nur darum getan, weil er der Meinung gewesen sei, die er auch seinen Studiengenossen stets eingeschärft habe: man müsse suchen von allen Wissenschaften Kenntnis zu nehmen und dürfe daher keine, auch die Theologie nicht, ausschließen, „wenn man dabei auch nicht sein Brot suchte." Im Anschluß hieran schildert Heilsberg, wie Kant und er, gemeinsam mit einem dritten Jugendfreunde, Wlömer, eine Vorlesung bei Fr. Albert Schultz, Kants früherem Lehrer am Fridericianum, besucht und sich in ihr durch Eifer und Verständnis so ausgezeichnet hätten, daß Schultz sie am Schluß der letzten Stunde zu sich gebeten und sich nach ihren persönlichen Verhältnissen und Absichten erkundigt habe. Als Kant hierauf erwiderte, „ein Medikus werden zu wollen"[1]), während Wlömer sich als Juristen bekannte, habe Schultz weiter zu wissen verlangt, warum sie in diesem Falle theologische Vorlesungen hörten: eine Frage, die Kant mit den einfachen Worten „aus Wißbegierde" beant-

[1]) Ob diese Antwort Kants — wie Arnoldt meint — einen „Beisatz schalkhaften Humors" enthielt, steht dahin; näher liegt es, anzunehmen, daß sie die einzige war, mit der Kant in dem einmal geltenden Schema der Fakultäts-Einteilung sein beherrschendes Interesse für die Naturwissenschaft zum Ausdruck bringen konnte.

wortet hätte. Es liegt in dieser Antwort eine eigentümlich naive Kraft und Prägnanz. Sie enthält bereits das erste Bewußtsein einer geistigen Grundrichtung, die sich in keinem einzelnen äußeren Studienziel bezeichnen und sich durch kein solches Ziel befriedigen ließ. Wie eine ungewollte Anerkennung dieses Sachverhalts wirkt es, wenn Jachmann später in der Lebensbeschreibung Kants bekennt, daß er sich vergeblich nach dem »Studienplan« erkundigt habe, den dieser auf der Universität befolgt habe: selbst der einzige, ihm bekannte, Freund und Duzbruder Kants, der Doktor Trummer in Königsberg, habe ihm hierüber keine Auskunft zu geben vermocht. Nur soviel sei gewiß, daß Kant auf der Universität vorzüglich »Humaniora« studiert und sich keiner »positiven« Wissenschaft gewidmet habe.[1]) Die Verlegenheit, in der sich hier der Biograph Kants und seine Freunde befanden, enthält einen Zug unbewußter Ironie in sich: sie birgt den ganzen Gegensatz, der zwischen den materialen Zwecken des Alltagsmenschen und jener Zweckmäßigkeit ohne Zweck besteht, die im Leben selbst des besonnensten und seiner selbst bewußtesten Genies waltet. Kants Abkehr von dem überlieferten Schul- und Fachwerk der Universität seiner Zeit und die Wendung, die er zu den »Humaniora« nimmt, bezeichnet, vom Standpunkt seiner Lebensgeschichte betrachtet, einen der frühesten Keime zu jener freieren »humanen« Gestalt der Bildung selbst, die später unter der entscheidenden Mitwirkung seiner Philosophie in Deutschland zur Geltung und Durchführung gelangt ist. In der Entwicklung dieses neuen Humanitätsideals greifen in der Tat Individuellstes und Allgemeinstes, Persönliches und Ideelles, unmittelbar ineinander ein: in den Vorlesungen Kants hat sich dem jungen Herder, der sich selbst eben erst von dem drückenden geistigen Zwang seiner Kindheits- und Schuljahre befreit hatte, zum ersten Male jene neue Forderung der »Menschenbildung« ganz erschlossen, die fortan die Grundlage und den Antrieb seines Schaffens bildet. —

Für Kant selbst lag übrigens der Ertrag dieser Studienjahre weniger in dem, was sie ihm an theoretischen Kenntnissen und Einsichten vermittelten, als in der geistig-sittlichen Disziplin, zu der sie ihn von früh an erzogen. Die Entbehrungen, die hier mit der beharrlichsten Ausdauer täglich im kleinen und im klein-

---

[1]) Jachmann a. a. O., Brief 2, S. 10f.

sten überwunden werden mußten, haben seinen inneren Gleichmut nach allem, was wir über diese Jahre wissen, niemals angefochten: sie vertieften nur jenen Zug zum »Stoizismus«, der in ihm von Anfang an angelegt war. Und gerade weil dieser Stoizismus nicht von außen erzwungen war, sondern sich aus einer Grundrichtung seines eigenen Wesens ergab, empfing dadurch dieser Lebensabschnitt zugleich eine gewisse naive Frische und Unbekümmertheit. In den Schilderungen der damaligen Kameraden Kants, insbesondere in den Erinnerungen, die der achtzigjährige Heilsberg als Material für Walds Gedächtnisrede auf Kant aufgezeichnet hat, tritt dieser Zug überall deutlich hervor. Man sieht, wie zwischen Kant und den Studiengenossen, mit denen er zusammenwohnt, eine nahe persönliche und geistige Gemeinschaft sich knüpft, die zugleich nach außen hin die Formen einer primitiven Gütergemeinschaft annimmt, — wie Kant die anderen durch seinen Rat und Unterricht unterstützt, während er hingegen in den kleinen Verlegenheiten seines äußeren materiellen Lebens von ihnen ihre Hilfe empfängt.[1]) So herrscht in diesem Kreise ein echt kameradschaftlicher Geist, ein „freies Geben und Nehmen", bei dem doch keiner der Schuldner des andern wird.[2]) Denn in diesem Punkte hat Kant schon von früher Jugend an gegen sich selbst die äußerste Strenge geübt. Es war eine der grundlegenden »Maximen«, die er von früh an gefaßt hatte, seine ökonomische Unabhängigkeit zu behaupten, weil er in ihr eine Bedingung der Selbständigkeit seines Geistes und seines Charakters sah. Aber wenn dieser unbedingte Unabhängigkeitssinn mit Kants fortschreitendem Alter allmählich etwas Starres und Ausschließendes in sein Leben gebracht hat, so zeigt seine Jugend hier noch eine freiere und unbefangene Beweglichkeit, wie sie seinem geselligen Charakter und seinen geselligen Talenten natürlich war. Der Einklang dieser beiden Momente: der Drang zum Verkehr und zur lebendigen Mitteilung und zugleich die sichere Behauptung der inneren und äußeren Freiheit ist es, was dem studentischen Leben Kants seine Haltung gegeben hat. Von Winckelmann, dessen Lehrjahre in manchen Besonderheiten der geistigen Entwicklung und der äußeren Lebensgestaltung denen

---

[1]) S. den Bericht Heilsbergs bei Reicke, Kantiana S. 48 f.
[2]) S. hierzu die Schilderung E. Arnoldts a. a. O. S. 146. ff.

Kants auffallend gleichen,[1]) hat sein Biograph gesagt, es sei in seinem Charakter eigentlich nichts Jugendliches gewesen, als die Kraft viel Arbeit auszuhalten.[1]) Man könnte dieses Wort auch auf Kant anwenden: denn selbst das kameradschaftliche Leben mit seinen Altersgenossen, von dem uns manche heiteren Einzelheiten berichtet sind, ist im Grunde aus einer Studien- und Arbeitsgemeinschaft erwachsen, in der man bei Kant, der überall als der geistig Führende und Überlegene erscheint, schon manchen Zug erkennt, der auf den künftigen akademischen Lehrer vorausdeutet. Wie Kant selbst „keine Belustigungen, noch weniger Schwärmereien" liebte, so erzählt Heilsberg, so habe er auch seine Zuhörer — der Ausdruck ist bezeichnend — allmählich zu gleicher Gesinnung gewöhnt; die einzige Erholung, die er sich und ihnen gegönnt habe, habe im Billard- und L'Hombrespiel bestanden, das bei der großen Fertigkeit, die sie darin erwarben, zuweilen auch eine willkommene Erwerbsquelle für sie gebildet hätte. —

Indessen darf man, wenn es sich um die geistige Rekonstruktion dieser Epoche handelt, noch weniger als sonst bei dem äußeren Umriß des Lebens stehen bleiben. Alles, was hierüber berichtet wird, tritt an Bedeutung völlig zurück gegenüber dem neuen inneren Besitz, der sich damals für Kant zuerst erschlossen haben muß. Der Begriff der Wissenschaft, in seiner abstrakten Allgemeinheit wie in bestimmter inhaltlicher Erfüllung, ist in dieser Zeit zum erstenmal für ihn wahrhaft lebendig geworden. Was die Schule ihm an Wissen dargeboten hatte, das war letzten Endes nicht viel mehr als bloßer Gedächtnisstoff gewesen, während ihm jetzt erst »Philosophie und Mathese«, und zwar sogleich in innigster Beziehung und Wechselwirkung entgegentreten. Der akademische Lehrer, der ihm beides vermittelt, hat damit zugleich auf die ganze künftige Richtung seines Studiums bestimmenden Einfluß gewonnen. Was wir von diesem Lehrer, was wir von Martin Knutzen und seiner Wirksamkeit als Dozent und Schriftsteller wissen, macht freilich die Tiefe dieser Einwirkung

---

[1]) Man vergleiche in dieser Hinsicht besonders den Bericht, den Paalzow von Winckelmanns Studentenjahren gibt (bei Justi I, 46 f.) mit dem, was Heilsberg (a. a. O. S. 48 f.) von Kant erzählt; besonders charakteristisch ist, daß auch Winckelmann sich der Forderung, sich an eine der drei „höheren Fakultäten" zu binden, widersetzt hat.

[2]) Justi, Winckelmann I, 44.

nicht unmittelbar begreiflich. Denn Knutzen erscheint in seinen Schriften zwar als ernsthafter und scharfsinniger Denker; aber seine Probleme gehen über den Kreis der damaligen Schulphilosophie nicht wesentlich hinaus. Er gibt sich, innerhalb dieses Kreises, keiner einzelnen Partei völlig gefangen, sondern strebt nach eigenem Urteil und selbständiger Entscheidung; aber wahrhaft eigentümliche Ideen und entscheidend neue Anregungen hat auch die geschärfte Aufmerksamkeit, die man ihm als Kants Lehrer gewidmet hat, kaum zu entdecken vermocht.[1]) Wenn Chr. Jacob Kraus — derjenige unter allen Freunden und Schülern Kants, der das tiefste Verständnis für die Bedeutung und den Inhalt seiner Philosophie besaß — nichtsdestoweniger von Knutzen gesagt hat, daß er in dem damaligen Königsberg der einzige gewesen sei, der auf Kants Genie wirken konnte, so bezieht sich das weniger auf den Inhalt seiner Lehre, als auf den Geist, in welchem sie vorgetragen wurde. Unter den Königsberger Universitätslehrern war Knutzen der einzige, der den europäischen Begriff der Wissenschaft überhaupt repräsentierte. Er allein blickte über die Grenze der herkömmlichen Kompendiengelehrtheit heraus; er stand mitten in den allgemeinen Diskussionen, die um die Grundfragen der rationalen und der Wirklichkeitserkenntnis geführt wurden, wie denn sein Interesse gleich sehr den Schriften Wolffs und den Schriften Newtons gehörte. Mit den Vorlesungen und Übungen dieses Lehrers trat daher Kant in eine neue geistige Atmosphäre ein. Die einzige Tatsache, daß Knutzen der erste war, der ihm die Werke Newtons geliehen hat, läßt sich in ihrer biographischen Bedeutung kaum abschätzen: denn Newton hat für Kant sein Leben lang den personifizierten Begriff der Wissenschaft selbst bezeichnet. Und ein Gefühl davon, daß er jetzt zuerst in der Welt des Geistes gleichsam festen Fuß gefaßt habe, muß in Kant von Anfang an lebendig gewesen sein. Wie Borowski berichtet, wohnte er von nun ab „Knutzens Unterricht in Philosophie und Mathematik unausgesetzt bei."[2]) Dieser Unterricht umfaßte ebensowohl die Logik wie die Naturphilosophie, die praktische Philosophie wie das Naturrecht, die

---

[1]) Über Knutzen vgl. B. Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit, Berlin 1878.

[2]) Borowski a. a. O. 28 f.

Algebra und die Infinitesimal-Analysis, wie die allgemeine Astronomie. Ein neuer Umfang der Erkenntnis hatte sich damit für Kant erschlossen, der aber für seinen von Anfang an aufs Systematische und Methodische gerichteten Geist dem Wissen zugleich einen veränderten Gehalt und Sinn geben mußte.

In voller Klarheit tritt diese Tendenz der inneren Entwicklung in der ersten Schrift heraus, mit der er seine Lehrjahre zum Abschluß bringt. Noch als Student muß er diese Schrift verfaßt haben: die Akten der philosophischen Fakultät der Universität Königsberg enthalten für das Sommer-Semester des Jahres 1746 den Vermerk, daß die „Gedancken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" des „Studiosus Immanuel Kandt" der Zensur des Dekans unterbreitet worden sind. Der Druck der Abhandlung freilich hat sich noch lange verzögert; er wurde im Jahre 1746 begonnen, aber erst drei Jahre später zu Ende geführt. Über die gedanklichen Motive, die Kant zur Wahl des Themas geführt haben, finden sich keine näheren biographischen Angaben: aber der Inhalt der Schrift selbst läßt den Weg vermuten, auf welchem der junge Kant zum Problem des Kräftemaßes hingeführt worden ist. Überblickt man die naturphilosophische und physikalische Literatur aus den ersten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts, so erkennt man, daß dem Streit um das Kraftmaß, wie er insbesondere in Deutschland mit großem Eifer geführt wird, eine allgemeine Frage zugrunde liegt. In der Verteidigung des Leibnizischen Kraftmaßes suchte man zugleich den Leibnizischen Kraftbegriff aufrecht zu erhalten. Von allen Richtungen her sah sich dieser Kraftbegriff bedroht: denn auf der einen Seite stand ihm die „geometrische" Auffassung Descartes' gegenüber, für die Materie und Bewegung nichts anderes als Modifikationen der bloßen „Ausdehnung" sind; auf der anderen Seite behauptete sich immer stärker und ausschließender die Grundanschauung der Newtonschen Mechanik, die jede Entscheidung über das »Wesen« der Kraft überhaupt verwirft und in der Beschreibung und Berechnung der Phänomene die einzige Aufgabe der empirischen Wissenschaft sieht.[1]) Im Fortgang des Streites freilich hatten sich die Rollen der einzelnen

---

[1]) Näheres hierüber in meiner Schrift: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 2. Aufl., Berlin 1911 f., Bd. II, S. 400 ff.

Gegner allmählich seltsam vertauscht und verwirrt. Denn hier stand keineswegs mehr — wie es zu Anfang der Diskussion noch scheinen konnte — klar und bestimmt der »Metaphysiker« gegen den »Mathematiker«; sondern beide Teile sind es, die die »Metaphysik« für sich ins Feld führen, um sich dann freilich wieder ihren Gebrauch wechselseitig vorzuwerfen. Wenn Newton und Clarke in Leibniz' Monadenbegriff eine Erneuerung des Aristotelisch-mittelalterlichen Substanzbegriffs sehen, die gegen die Grundregeln der modernen, mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnisweise verstoße, — so verfehlt andererseits Leibniz nicht, immer von neuem gegen den Begriff der fernwirkenden Kräfte zu eifern, durch den die alte »Barbarei« der scholastischen Physik, mit ihren substantiellen Formen und ihren dunklen Qualitäten, wieder auflebe. Mehr und mehr begann sich somit das eigentliche Thema vom rein physikalischen in das allgemein-methodologische Gebiet zu verschieben. Und genau diese Seite des Problems war es nun, kraft deren sich Kant zu ihm innerlich hingezogen fühlte. Hier handelte es sich nicht mehr um Gewinnung und Feststellung bestimmter Einzeltatsachen, sondern um einen fundamentalen Gegensatz in der Deutung der bekannten und gegebenen Grundphänomene der Bewegung überhaupt; hier mußten nicht nur die einzelnen Beobachtungen und Fakta, sondern die Prinzipien, unter denen die Naturbetrachtung steht, und ihre verschiedenartigen Kompetenzen gegeneinander abgewogen werden. Überall hat Kant seine besondere Frage im Hinblick auf diese allgemeine Aufgabe gestaltet. Das ist das Merkwürdige dieser Erstlingsschrift: daß der erste Schritt, den Kant in das Gebiet der Naturphilosophie tut, ihm unmittelbar zu einem Versuch über die Methode der Naturphilosophie wird. Seine gesamte Kritik der Leibnizischen Auffassung steht unter diesem Gesichtspunkt: an einer Stelle wird ausdrücklich erklärt, daß er nicht sowohl das Resultat Leibnizens, als die Art seiner Begründung und Ableitung, „nicht eigentlich die Sache selbst, sondern den *modum cognoscendi*" bestreite.[1]) Diese sichere und bewußte Konzentration der verwickelten Streitfrage auf den »*modus cognoscendi*« ist das, was Kants Abhandlung ihr charakteristisches Gepräge verleiht. „Man muß eine Methode haben,

---

[1]) Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, 2. Hauptstück, § 50 (I, 60).

vermittelst welcher man in einem jeden Falle durch eine allgemeine Erwägung der Grundsätze, worauf eine gewisse Meinung erbauet worden, und durch die Vergleichung derselben mit der Folgerung, die aus denselben gezogen wird, abnehmen kann, ob auch die Natur der Vordersätze alles in sich fasse, was in Ansehung der hieraus geschlossenen Lehren erfordert wird. Dieses geschiehet, wenn man die Bestimmungen, die der Natur des Schlußsatzes anhängen, genau bemerket und wohl darauf acht hat, ob man auch in der Construktion des Beweises solche Grundsätze gewählt habe, die auf die besonderen Bestimmungen eingeschränkt sind, welche in der Conclusion stecken. Wenn man dieses nicht so befindet, so darf man nur sicher glauben, daß diese Schlüsse, die auf eine solche Art mangelhaft sind, nichts beweisen. . . . Mit einem Worte: diese ganze Abhandlung ist einzig und allein ein Geschöpfe von dieser Methode zu denken."[1]) Einen »Traktat von der Methode« hat Kant seine philosophisch-physikalische Erstlingsschrift — einen Traktat von der Methode hat er später, auf der Höhe seines Lebens und Schaffens, die Kritik der reinen Vernunft genannt: in dem Wandel, den der Sinn dieser Bestimmung für ihn selbst erfahren hat, liegt das Ganze seiner Philosophie und ihrer Entwicklung beschlossen.

Denn freilich, von einer »kritischen« Betrachtung im Sinne seiner späteren Lehre ist Kant hier noch weit entfernt, und es wäre Willkür, wenn man sie in die Abhandlung hineinlesen wollte. Schon hat sich in ihm der Zweifel an der Festigkeit und Gründlichkeit der Schulmetaphysik geregt; aber er stützt sich mehr auf eine allgemeine Empfindung, als daß er in begrifflicher Schärfe und Deutlichkeit begründet würde. „Unsere Metaphysik" — so urteilt die Schrift — „ist wie viele andere Wissenschaften in der Tat nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntnis; Gott weiß, wenn man sie selbige wird überschreiten sehen. Es ist nicht schwer, ihre Schwäche in manchem zu sehen, was sie unternimmt. . . . Nichts ist mehr hieran schuld, als die herrschende Neigung derer, die die menschliche Erkenntnis zu erweitern suchen. Sie wollten gerne eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünschen, daß es auch eine gründliche sein möchte. Es ist einem Philosophen fast die einzige Vergeltung vor seine Bemühung, wenn er nach einer mühsamen

---

[1]) a. a. O. § 88 (I, 95 f.).

Untersuchung sich endlich in dem Besitze einer recht gründlichen Wissenschaft beruhigen kann. Daher ist es sehr viel, von ihm zu verlangen, daß er nur selten seinem eigenen Beifall traue, daß er in seinen eigenen Entdeckungen die Unvollkommenheiten nicht verschweige, die er zu verbessern imstande ist. . . . Der Verstand ist zum Beifalle sehr geneigt, und es ist freilich sehr schwer, ihn lange zurückzuhalten; allein man sollte sich doch endlich diesen Zwang antun, um einer gegründeten Erkenntnis alles aufzuopfern, was eine weitläuftige Reizendes an sich hat.“[1]) Aber dieser besonnene und frühreife Verzicht wird doch in Kants eigener Abhandlung beständig durch den Trieb und durch die jugendliche Kühnheit der Spekulation durchkreuzt. Nicht nur ist die Unterscheidung der »lebendigen« und »toten« Kraft, auf der die gesamte Abhandlung beruht, selbst weit mehr »metaphysischer« als »physikalischer« Art; sondern auch sonst herrscht überall in ihr das Streben, sich von der bloßen Beschreibung des Besonderen und Wirklichen zur Anschauung der allgemeinsten »Möglichkeiten« des Denkens zu erheben. Besonders charakteristisch in dieser Hinsicht ist der Gedanke, daß der gegebene dreidimensionale Raum unserer empirischen Welt vielleicht nur ein Spezialfall in einem System von Raumformen sei, die in ihrer Struktur und ihren Abmessungen verschieden sein können. „Eine Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten wäre“, wie die Abhandlung hinzufügt, „ohnfehlbar die höchste Geometrie, die ein endlicher Verstand unternehmen könnte,“ — sie würde zugleich den Gedanken mit sich führen, daß den verschiedenen Formen des Raumes ebensoviele verschiedene Welten entsprechen mögen, die aber untereinander in keinerlei dynamischer Verknüpfung und Wechselwirkung stehen.[2]) Überhaupt wird in der Schrift überall eine Versöhnung und Vereinigung von Mathematik und Metaphysik angestrebt, von der Kant sich freilich bewußt ist, daß sie nicht nach dem in der Wissenschaft herrschenden Zeitgeschmack sei, die er aber dennoch für unumgänglich hält, weil es augenscheinlich sei, daß die „allerersten Quellen von den Wirkungen der Natur durchaus einen Vorwurf der Metaphysik“ bilden müßten.[3]) —

---

[1]) a. a. O., 1. Hauptstück, § 19 (I, 29 f.).
[2]) a. a. O., § 8—11 (I, 20 ff.).
[3]) Zweites Hauptstück § 51 (I, 61).

Was indessen, vom Standpunkt der Lebensgeschichte Kants das eigentliche Interesse der „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" ausmacht, das ist nicht sowohl der Inhalt der Schrift, als vielmehr der Ton, in dem sie geschrieben ist. Ihr Inhalt erscheint, insbesondere wenn man ihn mit früheren und gleichzeitigen Werken der klassischen Mechanik — mit Eulers „Mechanica sive motus scientia" vom Jahre 1736 und mit d'Alemberts „Essay de Dynamique" vom Jahre 1743 — vergleicht, in rein naturwissenschaftlicher Hinsicht zweifellos als ungenügend. Man erkennt, daß der zweiundzwanzigjährige Student bei all der erstaunlichen Kenntnis, die er sich von der mathematisch-physikalischen Literatur erworben hat, sich dennoch den tiefsten Gehalt der mathematischen Bildung der Epoche noch nicht wahrhaft zu eigen gemacht hat. Den Distinktionen zwischen toter und lebendiger Kraft, zwischen den Verhältnissen des „toten Druckes" und der „wirklichen Bewegung", auf denen Kants Betrachtungsweise durchweg beruht, war in der modernen Mechanik, die die eindeutige Definition aller Grundbegriffe und die exakte Meßbarkeit aller Verhältnisse forderte, bereits der feste Boden entzogen worden. In dieser Hinsicht ist das bekannte beißende Epigramm Lessings über Kants Schätzung der lebendigen Kräfte, bei der er die Schätzung der eigenen Kraft vergessen habe, nicht fehlgegangen. Und dennoch geht von der Schrift noch heute, nachdem fast alle ihre Ergebnisse veraltet sind, ein eigentümlicher Reiz aus, der nicht in dem liegt, was sie positiv enthält und gibt, sondern in dem, was sie erstrebt und verspricht. Zum ersten Male tritt uns hier in voller Kraft und Bestimmtheit das subjektive Pathos des Kantischen Denkens entgegen. Dieses Denken ist ausschließlich auf die Sache gerichtet, der gegenüber jedwede »Meinung«, auch wenn sie noch so sehr durch die Tradition und durch den Glanz eines berühmten Namens beglaubigt scheint, alles Gewicht verliert. „Es war eine Zeit, da man bei einem solchen Unterfangen viel zu befürchten hatte; allein ich bilde mir ein, diese Zeit sei nunmehro vorbei und der menschliche Verstand habe sich schon der Fesseln glücklich entschlagen, die ihm Unwissenheit und Bewunderung ehemals angelegt hatten. Nunmehro kann man es kühnlich wagen, das Ansehen der Newtons und Leibnize vor nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte und keinen anderen Überredungen als dem Zuge des Verstandes

zu gehorchen." Die Untersuchung der Lehre von den lebendigen Kräften empfängt unter diesem Gesichtspunkt einen neuen Sinn. Nicht mehr als Sachwalter einer bestimmten Parteimeinung, sondern als Sachwalter des »Verstandes« tritt der jugendliche Kritiker auf. Die „Ehre der menschlichen Vernunft" soll verteidigt werden, indem sie in den Personen scharfsinniger Männer mit sich selber vereinigt wird.[1]) Aber diese Verteidigung bleibt doch nicht lediglich eklektisch: wenn Kant sein Augenmerk vornehmlich auf einen gewissen »Mittelsatz« richtet, in welchem die Behauptungen beider Gegner übereinkommen sollen,[2]) so soll doch diese geforderte Vermittlung kein bloßes inhaltliches Kompromiß zwischen den entgegengesetzten Anschauungen bedeuten, sondern durch die genaue Prüfung und Unterscheidung der Bedingungen gewonnen werden, unter denen Satz und Gegensatz stehen und durch die sie erst ihre spezifische Geltung erhalten. So fühlt man schon hier, wie in jedem einzelnen Satze gleichsam der allgemeine Stil von Kants Denkart sich ausprägt und bestimmt, wenngleich es diesem Stil noch an einem Thema, das seiner wahrhaft würdig wäre, gebricht. Und so stark ist in Kant selbst das Bewußtsein dieser Eigenheit und Ursprünglichkeit, daß es unmittelbar auch zur subjektiven Aussprache drängt. „Ich stehe in der Einbildung — so heißt es in der Vorrede der Schrift — es sei zuweilen nicht unnütze, ein gewisses edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen. Eine Zuversicht von der Art belebet alle unsere Bemühungen und erteilet ihnen einen gewissen Schwung, der der Untersuchung der Wahrheit sehr beförderlich ist. Wenn man in der Verfassung stehet, sich überreden zu können, daß man seiner Betrachtung noch etwas zutrauen dürfe, und daß es möglich sei, einen Herrn von Leibniz auf Fehlern zu ertappen, so wendet man alles an, seine Vermutung wahr zu machen. Nachdem man sich nun tausendmal bei einem Unterfangen verirret hat, so wird der Gewinnst, der hiedurch der Erkenntnis der Wahrheiten zugewachsen ist, dennoch viel erheblicher sein, als wenn man nur immer die Heeresstraße gehalten hatte. Hierauf gründe ich mich. Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen."[3])

---

[1]) Vorrede Nr. I, Drittes Hauptstück, § 125 (I, 5 u. 152).

[2]) Zweites Hauptstück, § 20 (I, 31).

[3]) Vorrede, VII (I. 8).

So rein und stark klingt in den ersten Sätzen der ersten Kantischen Schrift der Ton der Verheißung hindurch. In dem Augenblick, in welchem Kant als philosophischer Schriftsteller auftritt, ist alle Enge und Kümmerlichkeit seines äußeren Daseins wie ausgelöscht, und in fast abstrakter Klarheit tritt lediglich das bestimmende Gesetz heraus, unter dem sein Wesen und seine Denkart steht. Von nun an kommt in sein Leben jener großartige Zug der Konsequenz, der es für den Mangel an Fülle und äußerer Mannigfaltigkeit entschädigt. Er hat die Form nicht einer bestimmten Lehrmeinung, wohl aber die Form des eigenen Denkens und Wollens gefunden. Daß diese Form sich erhalten und durchsetzen wird: dessen ist er sich bereits als Zwanzigjähriger in dem unbedingten Selbstgefühl des Genies bewußt. *„Nihil magis praestandum est“* — so lautet das Motto aus Seneca, das er den „Gedanken von der Schätzung der lebendigen Kräfte“ voraussetzt — *„quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes non qua eundum est, sed qua itur.“* Dieses Wort, das Kant als Maxime seines Denkens wählt, galt es indes zugleich als Maxime des Lebens zu bewähren. Die künftige freie Ausübung seines schriftstellerischen Berufs konnte sich Kant nur dadurch erringen und sichern, daß er zunächst für lange Zeit auf sie verzichtete. Noch vor dem Abschluß des Drucks seiner Erstlingsschrift verläßt er Königsberg, um — wie Borowski berichtet — „durch die Lage seiner Umstände genötigt“ eine Hauslehrerstelle in einem Predigerhause auf dem Lande anzunehmen.[1]) Nicht weniger als sieben (wenn nicht neun) Jahre hat diese Verbannung in den Stand des „Hofmeisters“ gedauert; aber in ihr hat Kant sich die soziale Unabhängigkeit und die freie Selbstbestimmung gewonnen, die für ihn den Inhalt alles dessen ausmachte, was er an Lebensglück für sich jemals erstrebt oder erwartet hat.[2])

2.

In den Jahren, die nun folgen, tritt Kants Leben fast völlig ins Dunkel zurück — so sehr, daß selbst sein äußerer Umriß sich nicht mehr mit Sicherheit nachzeichnen läßt, und daß auch

---

[1]) Siehe Borowski, a. a. O. S. 30 f.

[2]) „Schon von Jugend auf hat der große Mann das Bestreben ge-

die Orts- und Zeitangaben für die einzelnen Abschnitte dieser Epoche ungewiß und schwankend werden. Die Mehrzahl der Biographen berichtet übereinstimmend, daß Kant sich zuerst bei dem reformierten Prediger Andersch in Judschen als Hauslehrer aufgehalten habe und von hier aus auf das Gut des Herrn von Hülsen in Groß-Arnsdorf bei Saalfeld übergesiedelt sei. Aber schon die weitere Nachricht, daß er auch im Hause des Grafen Johann Gebhardt von Keyserling in Rautenburg bei Tilsit als Hofmeister tätig gewesen sei, ist nicht völlig sicher und eindeutig. Chr. Jac. Kraus wenigstens berichtet ausdrücklich, daß er von einem derartigen Verhältnis niemals etwas gehört habe: und sein Zeugnis fällt hier besonders ins Gewicht, da er selbst — nach der Vermählung der Gräfin Keyserling mit ihrem zweiten Gatten Heinrich Christian Keyserling — im Keyserlingschen Hause in Königsberg die Stelle des Erziehers und Hauslehrers einnahm. In jedem Falle kann, nach dem Alter der Söhne des Keyserlingschen Hauses zu urteilen, von einer Tätigkeit Kants als Hofmeister kaum vor dem Jahre 1753 die Rede sein: und schon im folgenden Jahre muß Kant wieder in Königsberg geweilt haben, da ein Brief aus dieser Zeit von hier aus datiert ist. Wie es sich indes hiermit auch verhalten mag[1]): es ist ersichtlich, daß sich auf Grund so vager und ungewisser Daten keinerlei Bestimmung gewinnen läßt, die uns die innere Entwicklung Kants in dieser Epoche in irgend einer Weise erhellen könnte. Nur Borowski hat uns einige spärliche Nachrichten hierüber aufbehalten. „Der stille ländliche Aufenthalt" — so heißt es bei ihm — „diente ihm zur Förderung seines Fleißes. Da wurden schon in seinem Kopfe die Grundlinien zu manchen Untersuchungen gezogen, manches auch beinahe voll-

---

habt, sich selbständig und von jedermann unabhängig zu machen, damit er nicht den Menschen, sondern sich selbst und seiner Pflicht leben durfte. Diese freie Unabhängigkeit erklärte er noch im Alter für die Grundlage alles Lebensglückes und versicherte, daß es ihn von jeher viel glücklicher gemacht habe zu entbehren, als durch den Genuß ein Schuldner des Anderen zu werden" (Jachmann S. 65 f.).

[1]) Das gesamte Material für die Entscheidung dieser Frage findet sich zusammengestellt bei Emil Arnoldt (a. a. O. S. 168 ff.); vgl. auch E. Fromm, Das Kantbildnis der Gräfin K. Ch. A. von Keyserling (Kant-Studien II, 145 ff.)

ständig ausgearbeitet, womit er . . in den Jahren 1754 u. folg. zur Überraschung vieler . . auf einmal und schnell aufeinander hervortrat. Da sammelte er sich in seinen Miscellaneen aus allen Fächern der Gelehrsamkeit das, was ihm fürs menschliche Wissen irgend erheblich zu sein schien, und denkt heute noch mit vieler Zufriedenheit an diese Jahre seines ländlichen Aufenthalts und Fleißes zurück."[1])

Beruht dieser Bericht, wie wohl mit Sicherheit angenommen werden kann, auf Kants eigenen Mitteilungen — Kant hat ihn zum mindesten mittelbar bestätigt, indem er ihn bei der Durchsicht von Borowskis biographischer Skizze unverändert bestehen ließ — so ergibt sich, daß auch der neue Wirkungskreis, der Kant durch den Zwang der äußeren Lage aufgedrängt wurde, die Ruhe und Stetigkeit seiner geistigen Entwicklung nicht zu stören vermocht hat. So völlig kampflos, wie es hier in Kants Alterserinnerungen erscheint, wird sich freilich der Einklang zwischen Innen und Außen in ihm nicht hergestellt haben: denn die Hofmeisterjahre, die allerdings zum typischen Gelehrtenschicksal der damaligen Zeit gehörten, bedeuteten in jedem Falle für alle tieferen Naturen eine strenge Schule geistiger Entbehrung. Schon die äußere soziale Stellung des »Hofmeisters« war in jedem Sinn drückend und kümmerlich. „Mehr als vierzig Thaler" — so heißt es in den Briefen der Frau Gottsched — „wollte man nicht an einen Hofmeister wenden, dabei sollte er auch noch die Verwalterrechnungen mit besorgen."[2]) Wie es hiermit, insbesondere in Ostpreußen bestellt war, davon gewinnt man einen lebendigen Eindruck, wenn man sich das Bild vergegenwärtigt, das, noch ein Vierteljahrhundert später, Lenz in seiner Komödie „Der Hofmeister", die er auf einem Gute bei Insterburg spielen läßt, von diesen Zuständen gezeichnet hat. „Potz hundert, Herr Pastor," — sagt hier der Geheimrat zum Pastor, der seinen Sohn Hofmeister werden läßt — „Sie haben ihn doch nicht zum Bedienten aufgezogen, und was ist er anders als Bedienter, wenn er seine Freiheit einer Privatperson für eine Handvoll Dukaten verkauft? Sklav' ist er, über den die Herrschaft unumschränkte Gewalt hat, nur daß er soviel auf der

---

[1]) Borowski S. 30 f.

[2]) Briefe der Frau Gottsched Bd. II, S. 97 (zit. nach Biedermann a. a. O., II, 1, 522).

Akademie gelernt haben muß, ihren unbesonnenen Anmutungen von weitem zuvorzukommen, um so einen Firnis über seine Dienstbarkeit zu streichen. . . . Ihr beklagt euch soviel übern Adel und über seinen Stolz, die Leute säh'n Hofmeister wie Domestiken an. . . Aber wer heißt euch ihren Stolz nähren? Wer heißt euch Domestiken werden, wenn ihr was gelernt habt, und einem starrköpfischen Edelmann zinsbar werden, der seine Tage von seinen Hausgenossen nichts anders gewohnt war, als sklavische Unterwürfigkeit." Die edelsten und kräftigsten Charaktere — wie z. B. Fichte — haben diese Sklaverei des Hofmeisterdaseins immer mit tiefer Bitterkeit empfunden. Kant freilich ist, so viel wir wissen, von Erfahrungen dieser Art völlig verschont geblieben. Wie wenig er seinem Beruf und wie wenig sein Beruf ihm homogen war, hat er freilich empfunden und noch später hat er lächelnd versichert, daß es in der Welt vielleicht nie einen schlechteren Hofmeister gegeben habe, als ihn.[1]) Nichtsdestoweniger beweist alles, was wir von seinen Beziehungen zu den Familien wissen, in denen er tätig war, die hohe persönliche Schätzung, die er in ihnen genoß. Nach kurzem scheint ihm auch hier innerhalb des Kreises, in dem er lebte, die geistige Führung und eine Art sittlicher Herrschaft zugefallen zu sein. Von seiner Person ging, bei all ihrer Schlichtheit, von früher Jugend an eine Kraft aus, die jeder Lage des Lebens, in die er gestellt wurde, gewachsen war und sich in jeder Achtung erzwang. Wie von selbst gab seine Natur seiner Umgebung und den äußeren Verhältnissen die bestimmende Form. Mit der Familie des Grafen von Hülsen blieb Kant noch lange, nachdem er aus ihr geschieden war, in freundschaftlichstem Verkehr. Die Briefe, die von hier an ihn gerichtet wurden, enthielten nach dem Zeugnis Rinks „den gefühltesten Ausdruck des Dankes, der Hochachtung und Liebe, welche sich auch dadurch an den Tag legt, daß sie ihn zum Teilnehmer jedes interessanten Familienereignisses machen." „Es ist vielleicht auch nicht ganz überflüssig zu bemerken — so fügt Rink hinzu — daß die Herrn von Hüllesen unter der Regierung des itzigen Königs von Preußen (Friedrich Wilhelms III.) ihren Gutsuntertanen die Freiheit schenkten, und, wie es bei der offiziellen Anzeige davon hieß, dafür von dem menschenfreundlichen Monarchen mit der

---

[1]) Vgl. Jachmann S. 11 f. (Brief 2).

Erhebung in den Grafenstand begnadigt wurden."[1]) Mit dem Keyserlingschen Hause vollends blieb Kant, als die Gräfin von Keyserling nach ihrer zweiten Vermählung nach Königsberg übergesiedelt war, dauernd in nächster persönlicher und geistiger Verbindung; Kraus hat berichtet, wie Kant bei Tische immer an dem Ehrenplatz unmittelbar der Gräfin zur Seite habe sitzen müssen, „es müßte denn ein ganz Fremder dagewesen sein, dem man konvenienzmäßig diese Stelle einräumen mußte."[2]) Faßt man das Ganze dieser Berichte zusammen, so ergibt sich aus ihnen jedenfalls das Eine, daß auch von dieser Epoche der Hauslehrerjahre aus, so fremd und unangemessen sie seinem eigentlichen Wesen erscheint, für ihn selbst und für andere eine tiefe und dauernde Wirkung ausgegangen ist. Der Zwang, unter welchem Kant ursprünglich den Hofmeisterstand ergriffen hatte, hob in ihm das Gefühl der inneren Freiheit nicht auf: denn unverrückbar stand für ihn das Ziel fest, um deswillen er diesen Einsatz seiner besten Jugendjahre gewagt hatte. An universeller Weite des Blicks, an Tiefe und Kühnheit der Konzeption, an Schwung und Kraft der Sprache wird die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", die zum großen Teil noch in Kants Hauslehrerjahren geschrieben oder doch vorbereitet worden sein muß,[3]) von nur wenigen späteren Werken Kants übertroffen. Es sind daher mehr als bloße „Miscellaneen der Gelehrsamkeit" gewesen, die Kant in diesen Jahren sich erworben hat; was er errang, war der freie intellektuelle

---

[1]) Rink a. a. O. S. 28 f.

[2]) Vgl. Kraus' Bericht bei Reicke, Kantiana S. 60; s. auch die Erzählung von Elisabeth von der Recke, der Tochter des Grafen von Keyserling (Bruchstücke aus Neanders Leben, Berlin 1804, S. 108 f.). Näheres über die Gräfin v. Keyserling und ihren Kreis bei E. Fromm, Kant-Studien II, 150 ff.

[3]) Arthur Warda (Altpreuß. Monatsschr. XXXVIII, 404) hat wahrscheinlich gemacht, daß Kant bis zum Jahre 1750 als Hauslehrer in Judschen geweilt und von 1750 bis Ostern 1754 auf dem Gute der Familie von Hülsen in Groß-Arnsdorf tätig gewesen ist. Da nun das Widmungsschreiben der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" vom 14. März 1755 datiert ist und das Werk zweifellos eine mehrjährige Vorbereitung beansprucht hat, so ergibt sich, daß seine Konzeption und Ausarbeitung großenteils noch in Kants Hauslehrerjahre fällt.

Blick und das reife Urteil über das Ganze der wissenschaftlichen Probleme, die beide den „Gedanken über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte" noch gemangelt hatten. Mit dem Gefühl innerer und äußerer Sicherheit konnte er nun an die Universität zurückkehren. Es war ihm gelungen, „die Mittel . . zu sammeln, weniger sorgenbedrückt seiner künftigen Bestimmung entgegen zu gehen"[1]), und zugleich besaß er nun einen Umfang des Wissens, der es ihm ermöglichte, in seinen ersten Dozentenjahren über Logik und Metaphysik, über physische Geographie und allgemeine Naturgeschichte, über Probleme der theoretischen und praktischen Mathematik und Mechanik zu lesen. Am 12. Juni 1755 wird Kant, auf Grund einer Abhandlung „De igne", zum Doktor der Philosophie promoviert; am 27. September desselben Jahres wird ihm nach der öffentlichen Verteidigung seiner Schrift: „Principiorum primorum cognitionis Metaphysicae nova dilucidatio" die Erlaubnis zur Abhaltung von Vorlesungen erteilt. Mit einem physikalischen und mit einem metaphysischen Thema hat somit Kant seine neue Laufbahn begonnen. Aber bei diesem bloßen Beisammen verschiedener Wissenschaften vermochte sein Geist, der in allem auf Organisation und kritische Gliederung drang, nicht stehen zu bleiben. Von einer neuen Seite war ihm nunmehr die Aufgabe gestellt, Physik und Metaphysik in ihren Prinzipien festzustellen und in der Art ihrer Problemstellung und ihrer Erkenntnismittel gegeneinander abzugrenzen. Erst nachdem diese Scheidung sich vollzogen hatte, konnte jener Zusammenhang von Philosophie und Naturwissenschaft, von »Erfahrung« und »Denken« sich bilden, auf welchem der neue Begriff vom Wissen selbst beruht, den die kritische Lehre einführt und begründet. —

Blicken wir jedoch, bevor wir auf diese Entwicklung eingehen, an diesem Punkte noch einmal auf das Ganze von Kants Jugend zurück, so drängt sich hier eine allgemeine Bemerkung auf. Das Leben der großen Individuen steht auch dort, wo es völlig abgelöst von den großen geschichtlichen Bewegungen der Zeit zu verlaufen scheint, mit dem Gesamtleben der Nation und der Epoche in innerlicher Verknüpfung. Was Preußen im achtzehnten Jahrhundert an ursprünglichen geistigen Kräften besaß, das läßt sich in den drei Namen: Winckelmann, Kant und Herder

[1]) Rink a. a. O. S. 27.

zusammenfassen. Die Jugendgeschichte aller drei aber weist bei aller Verschiedenheit, wie sie sich aus den Besonderheiten in der Grundrichtung und den spezifischen Entwicklungsbedingungen eines jeden ergibt, dennoch einen gemeinsamen Zug auf: einen Zug, in welchem sich die allgemeine geistige und materielle Lage des damaligen Preußen widerspiegelt. Was Preußen unter Friedrich Wilhelm I. geworden war, das war es durch eine eiserne Disziplin, durch die Kraft der Beschränkung und Entbehrung geworden. In einem Regime des härtesten Zwanges und der äußersten Dürftigkeit waren hier die Kräfte gesammelt worden, aus denen die neue politische Gestalt des Landes sich herausbilden sollte. Wie dieser Zwang in alle Einzelverhältnisse des privaten Daseins eingriff, so bestimmte er, durch die Vermittlung der Erziehung und des Unterrichts, auch die allgemeine Lebensauffassung und drückte ihr sein Gepräge auf. Aus der Nüchternheit, Enge und Unfreiheit dieses politisch-geistigen Milieus mußte erst das Leben der großen Einzelnen sich herauslösen. Winckelmann und Herder haben mit steigender Erbitterung diesen Kampf geführt. Mit tiefem Ingrimm blickt Winckelmann, nachdem er in Rom sich selbst gefunden, auf die Sklaverei seiner Jugend und auf das »Barbarenland« Preußen zurück; und auch Herder fühlt die volle Entfaltung seiner geistigen Kräfte erst in dem Moment, in dem er im Begriff steht, sich für immer von der alten Heimat loszulösen. Erst in der Berührung mit weiter Welt und breitem Leben geht ihm das Ganze des eigenen Wesens auf; erst sein „Reisejournal" gibt ein Gesamtbild seiner persönlichen und literarischen Originalität. Und jetzt bindet ihn kein Gefühl mehr an das alte Vaterland: „die Staaten des Königs von Preußen" — so dekretiert er kühl — „werden nicht glücklich sein, bis sie in der Verbrüderung zerteilt werden." Stellt man in dieser Hinsicht die Gesinnung Kants der Gesinnung Winckelmanns und Herders gegenüber, so gewinnt der Umstand, daß Kant die erste Schrift, die ihn als gereiften und universellen Denker zeigt, die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", Friedrich II. gewidmet hat, die Bedeutung eines allgemeinen Symbols. Es ist — wenn man diesen Zug im Ganzen von Kants künftigem Leben erwägt — als habe er sich damit der Heimat, in all ihrer Enge und Begrenztheit, für immer verpflichtet. Was seine geistige Entwicklung hierdurch, im Vergleich mit Winckelmann und Herder, verloren haben mag, läßt sich nicht ermessen — aber

unendlich bedeutsam war auf der anderen Seite der Gewinn, der seiner Charakter- und Willensbildung von hier aus zuteil wurde. Kant blieb auf dem Boden stehen, auf den ihn Geburt und äußere Lebensumstände gestellt hatten; aber er hat mit der Kraft zur Selbstbeschränkung, die eine spezifische Eigentümlichkeit seines intellektuellen und sittlichen Genies ausmacht, diesem Boden alles abgewonnen, was er an geistigem Ertrag enthielt. Wie er schon als Knabe und Jüngling gelernt hatte, die Pflicht des Mannes zu erfüllen, so blieb er ihr bis zu Ende treu: und aus der Energie dieses sittlichen Willens ist die neue theoretische Welt- und Lebensansicht der kritischen Philosophie erwachsen.

Zweites Kapitel.

Die Magisterjahre und die Anfänge der Kantischen Lehre

1. Das naturwissenschaftliche Weltbild — Kosmologie und Kosmophysik.

Im Herbst des Jahres 1755 hielt der Magister Kant im Hause des Professor Kypke, in welchem er damals wohnte, seine erste Vorlesung. Der geräumige Hörsaal, den dies Haus besaß, samt dem Vorhause und der Treppe waren „mit einer beinahe unglaublichen Menge von Studierenden angefüllt". Kant, der diese Fülle von Zuhörern nicht erwartet hatte, wurde darüber äußerst verlegen. Er verlor beinahe alle Fassung, sprach noch leiser als gewöhnlich und mußte sich selbst oft korrigieren. Aber diese Fehler des Vortrags taten der Wirkung der Vorlesung bei der zahlreichen Zuhörerschaft in keiner Weise Abbruch, sondern gaben ihrer Bewunderung für den bescheidenen Denker „nur einen desto lebhafteren Schwung". Die »Praesumtion der umfänglichsten Gelehrsamkeit« Kants hatte sich nun einmal gebildet, und mit geduldiger Erwartung folgte man seinen Darlegungen. In der Tat hatte sich schon in der folgenden Vorlesungsstunde das Bild geändert: Kants Vortrag war nicht allein gründlich, sondern auch freimütig und angenehm, wie er es auch in der Folge blieb.

Wir entnehmen der Lebensbeschreibung Borowskis,[1]) der bei der ersten Vorlesung Kants selbst als Zuhörer gegenwärtig war, diese Schilderung, weil auch sie ein charakteristisches Zeugnis für den starken persönlichen Eindruck ist, der von dem

[1]) Borowski a. a. O. S. 185f.

jungen Kant überall ausging. Die »Praesumtion der umfänglichsten Gelehrsamkeit«, die Kant bei seinen Hörern vorfand, kann sich kaum auf sein literarisches Ansehen gegründet haben: denn gerade dasjenige Werk, das schon in dieser Zeit seinen literarischen Ruhm für immer hätte begründen können, die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", war durch ein eigentümliches Mißgeschick dem Publikum völlig unbekannt geblieben. Der Verleger war während des Drucks des Werks in Konkurs geraten; sein gesamtes Warenlager wurde versiegelt und so kam die Schrift nicht einmal auf die Messe.[1]) Was in der Zeit, als Kant seine Vorlesungen begann, von ihm an wissenschaftlichen Arbeiten bekannt war, beschränkt sich daher — wenn man von seiner naturphilosophischen Erstlingsschrift absieht — auf wenige kurze Aufsätze, die in den „Wöchentlichen Königsbergischen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten" im Jahre 1754 von ihm veröffentlicht worden waren.[2]) Nicht diese wenigen Bogen, in denen Einzelfragen der physikalischen Geographie behandelt werden, konnten es sein, durch welche die Erwartung der Zuhörerschaft auf den jungen Dozenten der Logik und Metaphysik gespannt wurde. Und doch hatte schon bei Kants Magisterpromotion am 12. Juni 1755 ein zahlreicher Kreis von gelehrten und angesehenen Männern der Stadt sich eingefunden, der „durch ausgezeichnete Stille und Aufmerksamkeit die Achtung an den Tag legte", mit der man ihm entgegenkam.[3]) Es muß die Wirkung von Kants Gespräch und Umgang gewesen sein, was ihm diese Achtung verschaffte, — wie denn noch später, als alle philosophischen Hauptwerke Kants längst erschienen waren, seine nächsten Freunde und Schüler beständig bei der Behauptung geblieben sind, daß Kant im persönlichen Verkehr und in seinen Vorlesungen „weit geistvoller als in seinen Büchern gewesen sei", daß er „genialische Gedanken zu tausenden ausgeworfen" und einen „unermeßlichen

---

[1]) Borowski S. 194 f.

[2]) Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe (Wöchentl. Königsb. Frag- und Anzeigungs-Nachrichten vom 8. und 15. Juni 1724); Die Frage ob die Erde veralte physikalisch erwogen (Ebd. 10. August und 14. September); siehe I, 189 ff. und 199 ff.

[3]) Borowski S. 32.

Ideenreichtum" verschwendet habe. Sie fanden eben hierin das eigentliche Kennzeichen seiner Originalität: denn bei den gewöhnlichen Durchschnittsgelehrten sei das Buch gemeinhin gelehrter, als sein Verfasser, während die Tiefe und Eigentümlichkeit des echten »Selbstdenkers« sich gerade darin erweise, daß seine Schriften nicht über ihrem Urheber stehen, sondern hinter ihm zurückbleiben.[1]) —

Aber freilich, — wenn es, nach gewöhnlichem Maße gemessen, etwas hätte geben können, was imstande gewesen wäre, diese Frische und Unmittelbarkeit des Kantischen Geistes zu zerstören, so wäre es das Leben gewesen, in das er nun, in den ersten Jahren seiner Lehrtätigkeit eintrat. Noch immer hatte er mit der Unsicherheit seines Unterhalts und häufig mit der Sorge um die nächste Zukunft zu kämpfen. Er hatte sich 20 Friedrichsdor zurückgelegt, um bei einer etwaigen Krankheit vor völligem Mangel gesichert zu sein: um aber diesen »Schatz« nicht anzugreifen, sah er sich nach Jachmanns Bericht genötigt, „seine damals ansehnliche und auserlesene Bibliothek nach und nach zu veräußern, weil er einige Jahre hindurch seine dringendsten Bedürfnisse von seinem Verdienst nicht bestreiten konnte"[2]) Noch einige Jahrzehnte später hat Kraus zu Poerschke geäußert, daß derjenige, der den Entschluß fasse, sich der Königsbergischen Universität zu widmen, damit ein Gelübde der Armut ablege.[3]) Aber nicht die äußeren Entbehrungen, die Kant längst zu tragen gewohnt war, waren hier das eigentlich Drückende, sondern die ungeheuere akademische Arbeitslast, die er jetzt unter dem Zwange seiner Lage auf sich nahm, und der jede andere Natur, als die seine, von Anfang an erlegen wäre. Sogleich im ersten Semester — im Winter 1755/56 — hat er Logik, Mathematik und Metaphysik gelesen; und schon das nächste Halbjahr bringt, neben der Wiederholung der früheren Vorlesungen, ein Kolleg über die physische Geographie und über Grundzüge der allgemeinen Naturwissenschaft hinzu. Und fort und fort wächst von hier ab der Umfang seiner Vorlesungstätig-

---

[1]) Siehe die Schilderung und das Urteil Poerschkes in seiner Vorlesung bei Kants Geburtstagsfeier, 22. April 1812.

[2]) Jachmann a. a. O. S. 13.

[3]) Siehe Voigt, Das Leben des Prof. Christian Jacob Kraus, Königsberg 1819, S. 437.

keit: der Winter des Jahres 1756/57, der die Ethik in den Kreis der Vorlesungen aufgenommen hat, weist bereits 20 Wochenstunden gegen 12 und 16 der vorangegangenen Halbjahre auf. Geht man einige Jahre weiter, so findet man z. B. für das Sommer-Semester 1761 neben Logik und Metaphysik auch die Mechanik und theoretische Physik, neben der physischen Geographie die Arithmetik, Geometrie und Trigonometrie angekündigt, wozu noch an jedem Mittwoch und Sonnabend morgens ein »Disputatorium« kommt und die übrigen Lektions-Stunden an beiden Tagen „teils Repetitionen, teils der Lösung von Zweifeln bestimmt werden." Im ganzen umfaßt diese Ankündigung nicht weniger als 34—36 Wochenstunden; — wobei man allerdings bezweifeln kann, ob dieses Programm seinem ganzen Umfang nach zur Durchführung gekommen ist.[1]) Kann es wundernehmen, wenn Kant diese Tätigkeit, die er mit der peinlichsten Gewissenhaftigkeit und Pünktlichkeit ohne die geringste Unterbrechung innehielt, oft nur als schweren geistigen Frondienst empfunden und beklagt hat? „Ich meinesteils" — so schreibt er im Oktober 1759 an Lindner — „sitze täglich vor dem Ambos meines Lehrpults und führe den schweren Hammer sich selbst ähnlicher Vorlesungen in einerlei Takte fort. Bisweilen reizt mich irgendwo eine Neigung edlerer Art mich über diese enge Sphäre etwas auszudehnen, allein der Mangel mit ungestümer Stimme sogleich gegenwärtig, mich anzufallen und immer wahrhaftig in seinen Drohungen treibt mich ohne Verzug zur schweren Arbeit zurück — — *intentat angues atque intonat ore.*"[2]) Wahrhaft erschütternd wirkt dieses Bekenntnis — und doch ist man fast geneigt, es zu vergessen, wenn man die Schriften Kants aus dieser Epoche betrachtet. Denn

---

[1]) Eine Liste aller von Kant in den Jahren 1755—96 angekündigten Vorlesungen ist von Emil Arnoldt zusammengestellt und von Otto Schöndörffer, dem Herausgeber von Arnoldts Gesammelten Schriften, durch wichtige Einzelnachweise ergänzt worden; zum Obigen vgl. Ges. Schriften Bd. V, Teil 2, S. 177 ff., 193 ff.

[2]) Brief an Lindner vom 28. Oktober 1759 (IX, 17 f.). — Für die Zeit, auf die dieser Brief sich bezieht, hatte Kant — am Schlusse seines „Versuchs einiger Betrachtungen über den Optimismus" — eine Vorlesung über die Logik (nach Meiers Handbuch), über die Metaphysik und Ethik (nach Baumgarten), über die physische Geographie (nach seiner eigenen Handschrift), sowie über reine Mathematik und Mechanik (nach Wolff) angekündigt; s. II, 37.

so wenig umfangreich sie sind — seine literarische Produktion aus den Jahren 1756—1763 umfaßt nur wenige Bogen — so zeigt doch jede von ihnen eine überlegene geistige Herrschaft über das jeweilige Thema und einen neuen originalen Gesichtspunkt, von dem aus es behandelt wird. In der „Monadologia physica“ stellt er eine Theorie der »einfachen« Atome und der fernwirkenden Kräfte auf, die in die Grundfragen der damaligen Naturphilosophie — wie sie gleichzeitig insbesondere von Boscovich gefaßt und systematisch dargestellt wurden — eingreift; — in den „neuen Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde“ nimmt er für das Mariottesche Drehungsgesetz der Winde die Erklärung vorweg, die Dove später, im Jahre 1835, von ihm gegeben hat — in dem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe“ vom Jahre 1758 entwickelt er eine Ansicht von der Relativität der Bewegung, die der herrschenden Auffassung, welche unter dem Schutz des Namens und der Autorität Newtons stand, durchaus entgegengesetzt war. Aus alledem spricht eine durch die akademische Alltagsarbeit ungebrochene geistige Kraft — spricht eine universelle Regsamkeit, die sich immer nur vorübergehend in den engen Umkreis festbannen ließ, den die herkömmliche Gestaltung des Universitätsbetriebs ihr zuwies. —

Grundlegende und endgültige philosophische Entscheidungen darf man freilich in dieser Epoche nicht suchen: denn sie gehört noch ihrem ganzen Inhalte nach der intellektuellen Orientierung an, die Kant vorerst für sich zu vollziehen hatte. In dem späteren Aufsatz: „Was heißt: sich im Denken orientieren“ (1786) hat Kant, indem er dem Wortsinn des Ausdrucks nachging, drei verschiedene Grundbedeutungen des Begriffs der Orientierung hervorgehoben. Die erste Bedeutung, in der die sinnliche Wurzel des Wortes noch deutlich erkennbar ist, betrifft die Orientierung im Raume: sie weist auf die Bestimmung der Himmelsrichtungen hin, die wir gemäß dem Ort des Aufgangs der Sonne vollziehen. Diesem geographischen Begriff tritt sodann der weitere mathematische Sinn zur Seite, nach welchem es sich darum handelt, die Unterscheidung der Richtungen in einem bestimmten Raume überhaupt zu treffen, ohne daß hierbei ein einzelnes Objekt und seine Stelle (wie etwa die Stelle des Sonnenaufgangs) notwendig den Ausgangspunkt bilden müßte. In diesem Sinne »orientieren« wir uns in einem uns bekannten, dunklen Zimmer, wenn uns

nur die Lage irgend eines Gegenstandes (gleichviel welches) gegeben ist, weil mit der Feststellung dieser Lage auch alle anderen sich nach dem bekannten Verhältnis von »Rechts« und »Links« ermitteln lassen. In beiden Fällen bleibt indes der Grund des Verfahrens, dessen wir uns bedienen, bloß sinnlich: denn der Richtungsgegensatz von »Rechts« und »Links« beruht selbst lediglich auf dem Gefühl eines Unterschiedes am eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand. Die letzte und höchste Stufe wird erst erreicht, wenn wir von der »geographischen« und »mathematischen« Orientierung zur logischen Orientierung im allgemeinsten Sinne des Wortes übergehen, nach welcher es sich nicht mehr darum handelt, den Ort eines Dinges im Raume, sondern die Stelle eines Urteils oder einer Erkenntnis im universellen System der Vernunft festzusetzen.[1]) Die Unterscheidung und Stufenfolge, die Kant hier angibt, läßt sich auf seine eigene gedankliche Entwicklung anwenden. Auch er beginnt mit der physisch-geographischen Orientierung: es ist die Erde in der Mannigfaltigkeit und dem Ursprung ihrer Bildungen, sowie in ihrer kosmischen Stellung, die den ersten Gegenstand seines naturwissenschaftlichen Interesses bildet. Die „Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um ihre Achse . . einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe", sowie die Auflösung des Problems, ob man im physikalischen Sinne von einem Altern der Erde sprechen könne, bildet, im Jahre 1754, den Anfang seiner Tätigkeit als naturwissenschaftlicher Schriftsteller; ergänzend treten ihr weiterhin spezielle Untersuchungen über die Theorie der Winde, sowie über die Ursachen der Erdbeben und der vulkanischen Erscheinungen zur Seite. Aber alle diese Einzelfragen sind bereits im Hinblick auf das eine große Grundthema der damaligen Zeit, auf das universelle Problem der Kosmogonie konzipiert, das in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" seine allseitige Darstellung findet. Und doch bleibt, wie sich zeigt, selbst dieser Versuch einer allgemeinsten Erklärung der Naturphänomene so lange ungenügend, als die Prinzipien und die letzten empirisch-theoretischen »Gründe« des Naturgeschehens nicht deutlich begriffen sind. Ihnen wendet sich nunmehr das Interesse der »Orientierung« in erster Linie zu. Aus dem Kreise der Naturbeschreibung und der allgemeinen

---

[1]) „Was heißt: sich im Denken orientieren?", s. Bd. IV, 352ff.

Naturgeschichte sieht sich Kant jetzt immer bestimmter in den Kreis der Naturphilosophie gedrängt. Die „Monadologia physica" begründet und verteidigt eine neue Form der Atomistik, während der „Neue Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe" bestrebt ist, eine Unklarheit zu heben, die in der Grundlegung der Physik selbst: in der Definition der ersten mechanischen Grundbegriffe zurückgeblieben war. Und abermals erweitert und vertieft sich die Analyse, indem sie von den Anfängen der Physik zu denen der Mathematik zurückgreift. Eine volle Aufhellung über die Größenbeziehungen und Größengesetze, von denen die Naturwissenschaft handelt, kann erst erwartet werden, wenn die Bedingungen der Größenschätzung selbst, wenn die Voraussetzungen der mathematischen Bestimmung und Messung völlig durchschaut sind. In dieser Hinsicht gewinnt der „Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen" vom Jahre 1763 ein erstes wichtiges Ergebnis: der Begriff der »Richtung« und des »Richtungsgegensatzes« wird hier in einem neuen fruchtbaren Sinne bestimmt und verwertet. Damit aber ist zugleich scharf und deutlich der Gegensatz bezeichnet, der zwischen syllogistischem und mathematischem Denken, zwischen der Logik der Schule und der Logik der Arithmetik, Geometrie und Naturwissenschaft besteht. Die alte Frage nach den »Grenzen« zwischen Mathematik und Metaphysik hat damit einen neuen Inhalt gewonnen. Alle Arbeiten der nächsten Jahre beziehen sich, mittelbar oder unmittelbar, auf dieses Zentralproblem, das endlich in der Schrift „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" (1770) seine vollständige systematische Formulierung findet. Noch einmal zeigt es sich freilich, daß, was hier zunächst als abschließende Lösung dargeboten wird, alsbald wieder in einen Komplex schwierigster Fragen auseinanderfällt; aber die allgemeine neue Wegrichtung ist jetzt ein für allemal bezeichnet und wird fortan sicher festgehalten. An die Stelle der Bestimmung des räumlichen Kosmos ist die Bestimmung des »intellektuellen« Kosmos getreten: der empirische Geograph ist zum »Geographen der Vernunft« geworden, der es unternimmt, den Umfang ihres gesamten Vermögens nach bestimmten Grundsätzen auszumessen.[1])

---

[1]) Vgl. hierzu Kritik der reinen Vernunft, Bd. III, S. 513.

Kehren wir indes von dieser Vorschau über die allgemeine gedankliche Entwicklung Kants wieder zu den besonderen Aufgaben zurück, die das erste Jahrzehnt seiner Lehrtätigkeit bezeichnen und erfüllen, so war es hier zunächst gleichsam der Umfang der Welt, den es für das Denken zu gewinnen galt. Keine andere Epoche in Kants Leben ist so sehr wie diese durch den reinen »Stofftrieb« bestimmt und gekennzeichnet. Jetzt setzt eine gewaltige Arbeit ein, die namentlich darauf gerichtet ist, das Anschauungsmaterial zu gewinnen und zu sichten, das der neuen Gesamtkonzeption der Welt als Grundlage dienen soll. Was Kant hierfür an eigenen Eindrücken und Erfahrungen fehlt, das müssen ihm sekundäre Mittel aller Art: geographische und naturwissenschaftliche Werke, Reisebeschreibungen und Forschungsberichte ersetzen. Auch das Geringste aus diesem Kreise entgeht seiner stets gespannten und lebendigen Aufmerksamkeit nicht. Freilich scheint diese Art der Aufnahme des Stoffes alle die Gefahren in sich zu schließen, die mit einer bloßen Rezeption fremder Beobachtungen verbunden sind; aber die Unmittelbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung wird hier durch jene Gabe der »exakten sinnlichen Phantasie« aufgewogen, die Kant eigen ist. Kraft ihrer schlossen sich ihm auch jene Einzelzüge, die er zunächst nur aus einer Fülle verstreuter Berichte gewonnen hatte, zur Einheit und Schärfe eines Bildes zusammen. Bekannt ist in dieser Hinsicht vor allem, was Jachmann von seiner »bewunderungswürdigen inneren Anschauungs- und Vorstellungskraft« berichtet hat. „Er schilderte z. B. eines Tages in Gegenwart eines geborenen Londoners die Westminsterbrücke nach ihrer Gestalt und Einrichtung, nach Länge, Breite und Höhe und den Maßbestimmungen aller einzelnen Teile so genau, daß der Engländer ihn fragte, wieviel Jahre er doch in London gelebt und ob er sich besonders der Architektur gewidmet habe, worauf ihm versichert wurde, daß Kant weder die Grenzen Preußens überschritten hätte, noch ein Architekt von Profession wäre. Ebenso detailliert soll er sich mit Brydone über Italien unterhalten haben, so daß dieser sich ebenfalls erkundigte, wie lange er sich in Italien aufgehalten hätte."[1]) Zug für Zug, Element für Element baut er sich nun, vermöge dieser geistigen Anlage, die Gesamtheit des sichtbaren Kosmos auf; die

---

[1]) Jachmann, Brief III, S. 18f.

innere Kraft der Vorstellung und des Denkens dehnt das dürftige Material der unmittelbar gegebenen Daten zu einem Weltbild aus, das Fülle und systematische Geschlossenheit in sich vereinigt. In der Epoche, in der wir hier stehen, überwiegt — entgegen der Vorstellung, die man sich gemeinhin von Kant macht — die Kraft der Synthese weitaus die analytische und kritische Kraft. So mächtig ist in Kants Geist dieser Drang zum Ganzen, daß die konstruktive Phantasie der geduldigen Nachprüfung der Einzeldaten fast durchweg voraneilt. Der Satz: „Gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen", den die Vorrede zur „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" erläutert und variiert, bezeichnet in diesem Sinne nicht nur das besondere Thema der Kantischen Kosmogonie, sondern die allgemeinste Aufgabe, die sich seiner Betrachtung in dieser Periode darbot. Der astronomisch-kosmische Aufbau ist gleichsam nur das Ergebnis und der sinnfällige Ausdruck einer bestimmten Grundkraft des Kantischen Denkens selbst. In zwei verschiedenen Richtungen, im Hinblick auf den Raum und auf die Zeit fragt dieses Denken über die Grenzen des empirisch-Bekannten und Gegebenen hinaus. „Das Weltgebäude," — so beginnt das siebente Hauptstück der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels", das „von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit sowohl dem Raume als der Zeit nach" handelt, — „das Weltgebäude setzet durch seine unermeßliche Größe und durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Schönheit, welche aus ihm von allen Seiten hervorleuchtet, in ein stilles Erstaunen. Wenn die Vorstellung aller dieser Vollkommenheit nur die Einbildungskraft rühret, so nimmt der Verstand andererseits eine andere Art der Entzückung ein, wenn er betrachtet, wie so viel Pracht, so viel Größe aus einer einzigen allgemeinen Regel mit einer ewigen und richtigen Ordnung abfließet. Der planetische Weltbau, in dem die Sonne aus dem Mittelpunkte aller Kreise mit ihrer mächtigen Anziehung die bewohnten Kugeln ihres Systems in ewigen Kreisen umlaufend macht, ist gänzlich . . aus dem ursprünglich ausgebreiteten Grundstoff aller Weltmaterie gebildet worden. Alle Fixsterne, die das Auge an der hohlen Tiefe des Himmels entdecket, und die eine Art von Verschwendung anzuzeigen scheinen, sind Sonnen und Mittelpunkte von ähnlichen Systemen . . . Wenn nun alle Welten und Weltordnungen dieselbe Art ihres Ursprungs erkennen, wenn

die Anziehung unbeschränkt und allgemein, die Zurückstoßung der Elemente aber ebenfalls durchgehends wirksam, wenn bei dem Unendlichen das Große und Kleine beiderseits klein ist: sollten nicht alle die Weltgebäude gleichermaßen eine beziehende Verfassung und systematische Verbindung untereinander angenommen haben, als die Himmelskörper unserer Sonnenwelt im kleinen, wie Saturn, Jupiter und die Erde, die vor sich insonderheit Systeme sind und demnach untereinander als Glieder in einem noch größeren zusammenhängen ... Aber welches wird denn endlich das Ende der systematischen Einrichtungen sein? wo wird die Schöpfung selber aufhören? Man merket wohl, daß, um sie in einem Verhältnisse mit der Macht des unendlichen Wesens zu gedenken, sie gar keine Grenzen haben müsse. Man kommt der Unendlichkeit der Schöpfungskraft Gottes nicht näher, wenn man den Raum ihrer Offenbarung in einer Sphäre, mit dem Radius der Milchstraße beschrieben, einschließet, als wenn man ihn in eine Kugel beschränken will, die einen Zoll im Durchmesser hat." Und dieser Unermeßlichkeit im Bestande der Welt entspricht die Unendlichkeit ihres Werdens. Die Schöpfung ist nicht das Werk von einem Augenblicke; sondern nachdem sie mit der Hervorbringung einer Unendlichkeit von Substanzen und Materie den Anfang gemacht, ist sie mit immer zunehmenden Graden der Fruchtbarkeit die ganze Folge der Ewigkeit hindurch tätig. Das bildende Prinzip kann niemals zu wirken aufhören, und es wird stets geschäftig sein, mehr Auftritte der Natur, neue Dinge und neue Welten hervorzubringen. Wenn der Gedanke, der in die Vergangenheit und auf den Ursprung der Dinge gerichtet ist, zuletzt bei einer formlosen Materie, bei einem »Chaos« haltmachen muß, das durch die bildenden Kräfte der Anziehung und Abstoßung fortschreitend zur »Welt«, zu einer einheitlichen räumlichen Verfassung und mechanischen Gliederung des Ganzen geformt wird, so ist der Ausblick in die Zukunft des Werdens für uns unbeschränkt; — denn da „von der Zeitfolge der Ewigkeit der rückständige Teil allemal unendlich und der abgeflossene endlich ist, so ist die Sphäre der ausgebildeten Natur allemal nur ein kleiner Teil desjenigen Inbegriffs, der den Samen zukünftiger Welten in sich hat und sich aus dem rohen Zustande des Chaos in längern oder kürzern Perioden auszuwickeln trachtet."[1])

---

[1]) Allgem. Naturgeschichte u. Theorie des Himmels I, 309—25.

Was diese Theorie, was die sogenannte »Kant-Laplacesche Hypothese« im Ganzen der Naturwissenschaft bedeutet, soll an dieser Stelle nicht erörtert werden. Für die geistige Entwicklung Kants ist auch diese Schrift, die mehr als jede andere sich in das empirisch-naturwissenschaftliche Detail vertieft, weniger durch ihren Inhalt, als durch ihre Methode bedeutsam. Will man die Eigenart dieser Methode bezeichnen, so muß man freilich von Anfang an darauf verzichten, sie durch bestimmte philosophische Schlagworte, wie etwa durch die Parteinamen des »Rationalismus« oder »Empirismus« zu charakterisieren. Dieser schematische Gegensatz hat, so oft man versucht hat, ihn als Richtschnur für die Darstellung von Kants Geistesentwicklung zu brauchen, weit mehr dazu gedient, das Bild dieser Entwicklung zu verwirren, als es zu klären. Denn gerade dies bezeichnet die ursprüngliche Grundrichtung in Kants Forschen und Denken, daß ihm von Anfang an eine tiefere Einheit des »Empirischen« und »Rationalen« vor Augen steht, als sie bisher in dem Streit der philosophischen Schulen zur Geltung und Anerkennung gelangt war. In diesem Sinne behauptet auch die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", wie schon ihr Titel andeutet, eine durchgängige Wechselbeziehung zwischen Empirie und Theorie, zwischen »Erfahrung« und »Spekulation«. Die Schrift nimmt die Frage der Weltbildung genau an dem Punkt auf, an dem Newton sie stehen gelassen hatte. Sechs Planeten mit ihren zehn Begleitern bewegen sich sämtlich in demselben Sinne um die Sonne als ihren Mittelpunkt und zwar nach derjenigen Seite, nach welcher sich die Sonne selbst dreht; und ihre Umläufe sind so geregelt, daß die sämtlichen Bahnen fast in ein und derselben Fläche, nämlich in der verlängerten Äquatorialfläche der Sonne, liegen. Legt man dieses Phänomen zugrunde, so wird man von selbst dazu geführt, nach einer Ursache dieser durchgängigen Übereinstimmung zu fragen und die »Einträchtigkeit in der Richtung und Stellung der planetarischen Kreise« auf sie zurückzuführen. Newton, der dieses Problem gesehen hat, hat es jedoch nicht zu lösen vermocht: denn, da er, und zwar vom Standpunkt des jetzigen Zustandes der Welt geurteilt, mit Recht, den Raum, in dem sich die Planeten bewegen, als vollkommen leer ansah, so war hier keine »materialische Ursache« zu finden, die durch ihre Erstreckung in dem Raume des Planetengebäudes die Gemeinschaft der Bewegung aufrecht erhalten

konnte. Er mußte demnach behaupten, die unmittelbare Hand Gottes habe diese Anordnung ohne die Anwendung der Kräfte der Natur ausgerichtet. Bei dieser »für einen Philosophen betrübten Entschließung« aber hätte er nicht stehen zu bleiben brauchen, wenn er, statt die physischen »Gründe« des Systems der astronomischen Erscheinungen ausschließlich in seiner gegenwärtigen Verfassung zu suchen, seinen Blick zugleich auf die Vergangenheit dieses Systems gerichtet hätte: wenn er von der Betrachtung des systematischen Bestandes der Welt zu ihrem systematischen Werden vorgedrungen wäre. Das Gesetz des Werdens erläutert erst wahrhaft den Bestand des Seins und macht ihn durchgängig nach empirischen Gesetzen begreiflich. Wenn also bei Newton eine eigentümliche Verquickung von Empirie und Metaphysik bestehen bleibt, wenn die empirische Kausalität bei ihm an einen Punkt gelangt, an welchem sie unvermittelt in die metaphysische umschlägt und übergeht — so geht Kant demgegenüber wieder auf jene Forderung der Einheit der Methode zurück, mit welcher Descartes die neuere Philosophie begründet hatte. Schon dieser Grundlegung ist die Anwendung auf das astronomisch-kosmologische Problem nicht fremd: der Entwurf einer Welterklärung, wie er in Descartes' nachgelassener Schrift „Le monde" enthalten ist, stellt ausdrücklich den Satz auf, daß wir die Welt in ihrer tatsächlich-gegebenen Struktur nur dann verstehen können, wenn wir sie zuvor für uns haben entstehen lassen. Die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" gibt diesem Gedanken den Wert eines allgemeinen Prinzips der »philosophischen« Naturerklärung. Was für den Physiker, was für Newton das letzte in der Natur »Gegebene« war, — das muß die philosophische Ansicht des Kosmos vor unserm geistigen Auge entwickeln und genetisch ableiten. Die Hypothese, die Spekulation selbst, darf hier nicht nur, sondern sie muß über den Inhalt des Gegebenen hinausgehen, vorausgesetzt, daß sie sich nichtsdestoweniger der Kontrolle dieses Inhalts unterwirft: sofern die Ergebnisse, die sich gedanklich aus ihr gewinnen lassen, mit den Daten der Erfahrung und Beobachtung übereinkommen müssen.

Wird schon in diesem Zusammenhang deutlich, daß Kant das Verfahren der empirischen Einzelforschung bei aller Schätzung doch keineswegs ausschließlich verwendet und anerkennt, so tritt dies noch bestimmter in der allgemeinen Tendenz zutage, von der seine eigene Forschungsrichtung in dieser Epoche durchgängig

beherrscht wird. Nicht nur die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", sondern auch die gesamte naturwissenschaftliche Orientierung des nächsten Jahrzehnts, ist von einem ethisch-geistigen Gesamtinteresse geleitet: sie sucht die »Natur«, um in ihr den »Menschen« zu finden. „Als ich gleich zu Anfang meiner akademischen Unterweisung erkannte," — so berichtet Kant in der Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen für das Jahr 1765/66 — „daß eine große Vernachlässigung der studierenden Jugend vornehmlich darin bestehe, daß sie frühe vernünfteln lernt ohne genugsame historische Kenntnisse, welche die Stelle der Erfahrenheit vertreten können, zu besitzen, so faßte ich den Anschlag, die Historie von dem jetzigen Zustande der Erde oder die Geographie im weitesten Verstande zu einem angenehmen und leichten Inbegriff desjenigen zu machen, was sie zu einer praktischen Vernunft vorbereiten und dienen könnte, die Lust rege zu machen, die darinnen angefangene Kenntnisse immer mehr auszubreiten."[1]) Die »praktische Vernunft« ist hierbei in ihrem weitesten Sinne genommen: sie umfaßt die allgemeine sittliche Bestimmung des Menschen, wie jene Summe von »Welt- und Menschenkenntnis«, die in jedem pädagogischen Programm der Aufklärungszeit eine so bedeutsame Rolle spielt. Um seine Stelle in der Schöpfung gehörig zu erfüllen, muß der Mensch sie zuvor erkannt, muß er sich als ein Glied der Natur und doch seinem Endzweck nach als über sie erhoben begriffen haben. So greifen kausale und teleologische Betrachtung hier unmittelbar ineinander ein. Die Art, in der Kant, — in der Vorrede zur „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" — beide miteinander zu versöhnen sucht, in der er sich bestrebt, in der universellen mechanischen Gesetzmäßigkeit des Weltalls selbst den Beweis für seinen göttlichen Ursprung zu entdecken, trägt hier, gegenüber der allgemeinen Geistesrichtung des achtzehnten Jahrhunderts, noch keinen originalen Zug. Es wiederholt sich darin nur der Grundgedanke der Leibnizischen Philosophie, daß die durchgängige kausale Ordnung des Alls selbst der höchste und vollgültige Beweis für seine innere »Harmonie« und seine intellektuelle und moralische »Zweckmäßigkeit« ist. Die Welt ist voll von Wundern, aber von »Wundern der Vernunft«: denn nicht in der Ausnahme von den Regeln der Natur, sondern in

---

[1]) II, 326.

der Allgemeinheit und der unverbrüchlichen Geltung eben dieser Regeln selber liegt das wahre Wunder, liegt der Beweis und das Siegel für die Göttlichkeit des Seins. Wo immer die Naturwissenschaft der Zeit philosophisch gerichtet und begründet ist, da hält sie an dieser Auffassung fest; sie kehrt nicht nur in der schulmäßigen Lehre der Wolffianer, sondern auch in der französischen Philosophie bei d'Alembert und Maupertuis wieder. Indem Kant diese Form des teleologischen Beweises hier noch unbefangen hinnimmt, schließt sich ihm damit das Ganze seiner geistigen Bestrebungen zu einer ungebrochenen Einheit zusammen. Von einem Dualismus zwischen der Welt des Seins und der Welt des Sollens, zwischen Physik und Ethik, ist hier noch nirgends die Rede, sondern überall geht die Betrachtung zwischen beiden Gebieten hin und her, ohne daß hierbei für Kant selbst irgendein Wandel oder ein Sprung in der Methodik fühlbar würde.

Und diese gedankliche Stellung findet nun auch in der Stimmung und Lebensansicht dieser Zeit ihren charakteristischen Ausdruck. Kant hat später diese Epoche seiner „Magisterjahre", wenn er auf sie zurückblickte, als die zufriedenste seines Lebens bezeichnet.[1]) Noch litt er freilich unter dem Druck äußerer Not und unter dem Übermaß akademischer Arbeit, das ihm hierdurch aufgebürdet war; aber die bewunderungswürdige geistige Elastizität dieser Jugendjahre hatte schon nach kurzer Zeit alle Hemmungen dieser Art leicht und völlig überwunden. Wenn für Kants spätere Lebenszeit, insbesondere für die Zeit der Ausbildung und Darstellung der kritischen Philosophie, das Zusammendrängen aller Denk- und Lebenskräfte auf einen Punkt charakteristisch ist, so herrscht hier vielmehr noch eine freie Hingabe an die Breite des Lebens und der Erfahrung. Wie Kant in seinen Studien und seiner Lektüre Anschauungsstoff von verschiedenster Art und Herkunft auf sich einwirken ließ, so suchte er in dieser Zeit auch die mannigfaltigen Anregungen des geselligen Verkehrs. „Auf diese Weise," — so berichtet Rink — „brachte Kant in früheren Jahren vielleicht die meisten Mittage und Abende in gesellschaftlichem Umgange außer dem Hause zu, wobei er denn selbst auch an einer Spielpartie nicht selten teilnahm und erst gegen Mitternacht zurückkehrte. War er nicht zur Mahlzeit engagiert, so speisete er im Gasthause an einer von mehreren gebildeten Per-

---

[1]) S. den Brief an Lagarde vom 25. März 1790.

sonen besuchten Tafel."[1]) So unbefangen und rückhaltlos überließ sich Kant dieser Lebensführung, daß selbst die feinsten psychologischen Beobachter aus seiner nächsten Umgebung darüber gelegentlich an ihm irre wurden: im Jahre 1764 berichtet Hamann, daß Kant eine Menge kleinerer und größerer Arbeiten im Kopfe trage, die er aber in dem „Strudel gesellschaftlicher Zerstreuungen", in dem er jetzt umhergetrieben werde, wohl kaum jemals vollenden werde.[2]) Auch der akademische Unterricht Kants in dieser Zeit trug, gemäß den Normen, die Kant selber für ihn aufgestellt hatte, noch das Gepräge dieser weltmännischen „Urbanität". Daß er die „Physische Geographie" „nicht mit derjenigen Vollständigkeit und philosophischen Genauheit in den Teilen, welche ein Geschäfte der Physik und Naturgeschichte ist, sondern mit der vernünftigen Neubegierde eines Reisenden" behandelt, der allenthalben das Merkwürdige, das Sonderbare und Schöne aufsucht, seine gesammelte Beobachtungen vergleicht und seinen Plan überdenkt",[3]) nimmt bei dem populär-enzyklopädischen Charakter, den er dieser Disziplin gegeben hat, nicht wunder, — aber selbst von dem Unterricht in den abstrakten Schuldisziplinen erklärt er, daß sie an dem Zuhörer „erstlich den verständigen, dann den vernünftigen Mann" und erst in letzter Linie den Gelehrten bilden sollten. Für die Philosophie insbesondere erscheint ihm diese Umwendung der gewöhnlichen Lehrart als unerläßlich: denn man kann nicht »Philosophie«, man kann nur »philosophieren lernen«. Die Logik selbst muß, bevor sie als „Kritik und Vorschrift der eigentlichen Gelehrsamkeit" auftritt, in einem vorbereitenden Teil als Kritik und Vorschrift des „gesunden Verstandes" behandelt werden, „so wie derselbe einerseits an die grobe Begriffe und die Unwissenheit, andererseits aber an die Wissenschaft und Gelehrsamkeit angrenzt". Und auch die Ethik darf nicht mit abstrakten und formalen Vorschriften des Sollens beginnen; sondern sie muß jederzeit historisch und philosophisch erwägen, was geschieht, ehe sie anzeigt, was geschehen soll.[4])

[1]) Rink a. a. O. S. 80f.

[2]) Hamanns Schriften, hrsg. von Roth III, 213.

[3]) Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie (1757) II, 3.

[4]) S. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765—66 (II, 319—28).

So ist es überall ein Ideal umfassender „praktischer Menschenkunde", auf das Kant in seiner eigenen Bildung wie in seinem akademischen Unterricht hinzielt. Wie anfangs die Vorlesungen über physische Geographie, so verfolgten später namentlich die Vorlesungen über Anthropologie dieses Ziel. Der eigentliche tiefere Grund für die gesellige Leichtigkeit, die Kants Philosophie in dieser Epoche gewinnt, liegt jedoch in dem allgemeinen Verhältnis, das hier zwischen »Erfahrung« und »Denken«, zwischen »Wissen« und »Leben« angenommen wird. Noch besteht zwischen diesen beiden Polen keine innere Spannung und Gegensätzlichkeit. Das Denken selbst und seine Systematik ist, wie es hier verstanden wird, nichts anderes als die geläuterte, von Aberglauben und Vorurteilen befreite, und durch die Kraft des Analogieschlusses ergänzte und erweiterte Erfahrung. Über diese Bestimmung strebt es nicht hinaus. Nirgends steht daher Kant dem herrschenden Ideal der »Weltweisheit« des achtzehnten Jahrhunderts, dem Ideal der »Popularphilosophie« näher als hier. Wenn er es geistreicher, lebendiger, beweglicher als die anderen Vertreter dieser Denkrichtung ausspricht und darstellt, so hat er ihm doch prinzipiell scheinbar noch keine neue Wendung gegeben. Von der Sichtung und Läuterung der Begriffe des „gemeinen Verstandes" scheint auch er noch die Lösung der philosophischen Grundfragen zu erwarten. In diesem Sinne will etwa sein „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" aus dem Jahre 1759 eine Lösung des Problems der „besten Welt" gewinnen, die aber freilich eher einer völligen *petitio principii* gleicht. „Wenn sich jemand aufwirft zu behaupten," — so heißt es hier, — „die höchste Weisheit habe das Schlechtere bessser finden können als das Beste oder die höchste Güte habe sich ein kleineres Gut mehr belieben lassen, als ein größeres, welches ebensowohl in ihrer Gewalt war, so halte ich mich nicht länger auf. Man bedienet sich der Weltweisheit sehr schlecht, wenn man sie dazu gebraucht, die Grundsätze der gesunden Vernunft umzukehren, und man tut ihr wenig Ehre an, wenn man, um solche Bemühungen zu widerlegen, es noch nötig findet, ihre Waffen aufzubieten."[1])

Der eigentliche Radikalismus bleibt hierbei freilich ebensowohl dem Denken wie dem Leben fern. So erklärt es sich,

---

[1]) II, 35 f.

daß Kant — auch zu einer Zeit, da in ihm selbst schon seit langem eine völlige Wandlung seiner Denk- und Lebensform eingesetzt hatte — von den Fernerstehenden noch immer als der „Philosoph für die Welt" genommen wurde, den man vor allem in Fragen des Geschmacks und der Lebensart um eine Entscheidung anzugehen pflegte. Daß seine Studenten gewohnt waren, „geradezu alles", was sie in Leben und Wissen für sich brauchten, von ihm zu verlangen, hat Borowski berichtet: sie baten ihn nicht nur im Jahre 1759 um einen akademischen Kursus in „Wohlredenheit und im deutschen Stil", mit dem Kant freilich, statt ihn selbst zu übernehmen, Borowski betraute, sondern sie wandten sich auch im Jahre 1764 bei der Leichenfeier eines Königsberger Professors an ihn, damit er ihnen — „das Gepränge veranstalten" helfe.[1]) Die gebildete Gesellschaft Königsbergs suchte ihn mehr und mehr in ihre Kreise zu ziehen: „wer seine Vorzüge auch nicht zu würdigen verstand," — so bemerkt Rink naiv — „der suchte doch wenigstens für sich selbst eine Ehre darin, einen so geachteten Mann in seinen Gesellschaftzirkeln bei sich zu sehen."[2]) Mit den Offizieren der Königsberger Garnison stand Kant in regem persönlichen Verkehr und speiste eine Zeitlang fast täglich mit ihnen: insbesondere der General von Meyer, ein „helldenkender Mann", liebte es, wenn die Offiziere seines Regiments sich von ihm in der Mathematik, in der physischen Geographie und im Fortifikationswesen unterrichten ließen.[3]) Seine Verbindung mit namhaften Kaufmannsfamilien, insbesondere mit dem Sonderling Green, dem Vorbild von Hippels „Mann nach der Uhr", und mit dessen Sozius Motherby ist bekannt. Die liebenswürdigsten Züge des Kantischen Charakters traten in diesem Verkehr hervor, den schon die Zeitgenossen Kants mit einer Fülle ergötzlichen anekdotischen Beiwerks zu schildern liebten.[4]) Einen merkwürdigen Beweis, in welcher Richtung die Schätzung Kants in seinen Magisterjahren ging, hat schließlich

---

[1]) Borowski S. 189 f.; Hamann an Lindner, Ostermontag 1764.

[2]) Rink S. 80.

[3]) Rink S. 32; Hamann an Lindner 1. Februar 1764; Reicke, Kantiana S. 11.

[4]) Über den Verkehr mit Green und Motherby vgl. bes. Jachmann, Brief 8, S. 75 ff.

auch die preußische Regierung gegeben, indem sie ihm im Jahre 1764, nach dem Tode des Professors Bock, die Königsberger Professur für — Dichtkunst anbot; eine Stelle, mit der die Zensur aller Gelegenheitsgedichte und die Verpflichtung zur Abfassung deutscher und lateinischer Carmina für alle akademischen Feierlichkeiten verbunden war.[1]) Hätte Kant nicht, trotz seiner schwierigen äußeren Lage — er selbst spricht noch kurz darauf bei der Bewerbung um eine Unterbibliothekarsstelle mit 62 Talern jährlichem Gehalt von seiner „sehr mißlichen Subsistenz auf der hiesigen Akademie"[2]) — die Standhaftigkeit besessen, diese Form der Versorgung auszuschlagen, so wäre ihm das Schicksal, in Königsberg als Nachfolger von Joh. Val. Pietsch, dem bekannten Lehrer Gottscheds, zu wirken, nicht erspart geblieben. —

Und dennoch hatte die Gedankenentwicklung Kants in eben dieser Zeit bereits jene Richtung eingeschlagen, die schließlich den ganzen Typus seines Denkens und Lebens umgestalten sollte. Für das Jahr 1763 hatte die Berliner Akademie der Wissenschaften ein Thema gestellt, das alsbald die Aufmerksamkeit der gesamten philosophischen Welt in Deutschland auf sich zog. „Sind die metaphysischen Wissenschaften" — so hatte sie gefragt — „derselben Evidenz fähig wie die mathematischen?" Fast alle führenden Denker Deutschlands — neben Kant insbesondere Lambert, Tetens und Mendelssohn — haben sich an der Auflösung dieser Frage versucht. Aber sie gab ihnen zumeist nur Gelegenheit, die feststehende Ansicht, die sie sich über das Thema aus der Überlieferung oder aus eigener Forschung gebildet hatten, nach außen hin näher darzulegen und zu begründen. Für Kant hingegen wurde die Bearbeitung der Aufgabe zum Ausgangspunkt für eine beständig weiterschreitende und fortwirkende gedankliche Bewegung. Das Problem erschöpfte sich hier nicht in der Antwort, die er auf die Frage der Akademie erteilte, sondern es setzte nach dem Abschluß dieser Antwort für ihn selbst erst wahrhaft ein. Der äußere Kreis seiner Interessen und Bestrebungen freilich scheint hierdurch zunächst kaum merklich geändert zu werden. Es sind auch weiterhin naturwissenschaftliche, psychologische und anthro-

---

[1]) Die Akten hierüber sind in Schuberts Kant-Biographie (S. 49 ff.) mitgeteilt.

[2]) Brief an Friedrich II. vom 24. Oktober 1765 (IX, 40).

pologische Fragen, die seine Betrachtung fesseln[1]); und wenn der Schwerpunkt dieser Betrachtung sich allmählich von der „äußeren Erfahrung“ nach der Seite der „inneren Erfahrung“ verschiebt, so hat damit doch nur ihr Gegenstand, nicht ihr Prinzip gewechselt. Das charakteristisch Neue aber liegt darin, daß Kant nunmehr, wo immer er sich einem bestimmten Objekt zuwendet, niemals dieses allein sucht, — sondern daß er zugleich von sich Rechenschaft über die Eigentümlichkeit der Erkenntnisart fordert, durch welche es dem Wissen dargeboten und vermittelt wird. Die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ war von einer solchen Unterscheidung der Erkenntnisarten noch weit entfernt. Sie brachte das Verfahren der naturwissenschaftlichen Induktion, das Verfahren der mathematischen Messung und Rechnung und schließlich das Verfahren des metaphysischen Denkens noch unbefangen nebeneinander zur Anwendung. Die Struktur der materiellen Welt und die allgemeinen Bewegungsgesetze, die in ihr herrschen, werden zur Grundlage des Gottesbeweises gemacht und von einer Berechnung der verschiedenen Dichtigkeit der Planeten springt der Gedanke unvermittelt zu Spekulationen über die körperliche und geistige Verschiedenheit ihrer Bewohner und zu Ausblicken auf die Unsterblichkeit über.[2]) Denn da hier die kausale und die teleologische Ansicht noch völlig ineinander aufgehen, so führt die Anschauung der Natur ohne weiteres zu einer Lehre über die moralische Bestimmung des Menschen hin, die ihrerseits wieder in bestimmten metaphysischen Sätzen und Forderungen ihren abschließenden Ausdruck findet. „Wenn man mit solchen Betrachtungen,“ — so beschließt Kant die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, — „sein Gemüt erfüllt hat, so gibt der Anblick eines bestirnten Himmels bei einer heitern Nacht eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine un-

---

[1]) Vgl. den Versuch über die Krankheiten des Kopfes (1764) II, 301 ff.; die Rezension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen (1771) II, 437 ff. u. s.

[2]) S. den Anhang zur Allgem. Naturgeschichte und Theorie des Himmels, I, 353 ff.

nennbare Sprache und gibt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen. Wenn es unter den denkenden Geschöpfen dieses Planeten niederträchtige Wesen gibt, die ungeachtet aller Reizungen, womit ein so großer Gegenstand sie anlocken kann, dennoch imstande sind, sich fest an die Dienstbarkeit der Eitelkeit zu heften, wie unglücklich ist diese Kugel, daß sie so elende Geschöpfe hat erziehen können! Wie glücklich aber ist sie andererseits, da ihr unter den allerannehmungswürdigsten Bedingungen ein Weg eröffnet ist, zu einer Glückseligkeit und Hoheit zu gelangen, welche unendlich weit über die Vorzüge erhaben ist, die die allervorteilhafteste Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kann."[1]) Aber bei Begriffen, die sich nur »empfinden«, nicht aber »beschreiben« lassen, konnte der Geist eines Kant nicht dauernd stehen bleiben. Er forderte auch dort, wo er Grenzen des Begreifens setzte und anerkannte, den Beweis und die Begründung dieser »Unbegreiflichkeit«. Immer dringender mußte sich daher das Verlangen regen, die unnennbare Sprache des Gefühls in die scharfe und klare Sprache des Verstandes zu übersetzen und das „verborgene Erkenntnisvermögen" sich selbst deutlich und durchsichtig zu machen. Ist die Methode der Metaphysik — so mußte jetzt gefragt werden — mit der der Mathematik und der Erfahrungswissenschaft einerlei — oder besteht zwischen ihnen vielmehr ein prinzipieller Gegensatz? Und wenn dies der Fall sein sollte: haben wir überhaupt eine Gewähr dafür, daß das Denken, daß der reine logische »Begriff« und der logische »Schluß« imstande sind, das Gefüge der »Wirklichkeit« vollkommen zum Ausdruck zu bringen? Die endgültige Lösung dieser Fragen liegt für Kant noch in weiter Ferne; aber schon daß sie aufgeworfen werden, bezeichnet eine neue Gesamtorientierung für die weitere Entwicklung seines Systems.

---

[1]) I, 369 f.

2. Das Problem der metaphysischen Methode.

Der erste Schritt zur allmählichen Lockerung der Grundlagen, auf denen der Bau der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" sich erhebt, lag in der Richtung des Problems der Teleologie. Die Grundanschauung, von der Kant in seiner kosmologischen Gedankendichtung beherrscht ist, trägt durchaus optimistischen Charakter. Es ist das Leibnizische System der „Harmonie", das Kant auch in der Form der Newtonischen Physik und Mechanik noch wiederzuerkennen glaubt. Ein geheimer Plan liegt der mechanischen Weltentstehung und Weltvernichtung zugrunde; ein Plan, den wir zwar im einzelnen nicht verfolgen können, von dem wir aber nichtsdestoweniger gewiß sind, daß er das Ganze des Universums seinem höchsten Ziele, einer ständig wachsenden Vollkommenheit, immer näher führen wird. Auch dort, wo diese Überzeugung in die herkömmliche Form des teleologischen Gottesbeweises gekleidet wird, setzt Kant ihr zunächst noch keinen Widerstand entgegen. „Ich erkenne den ganzen Wert derjenigen Beweise," — so bemerkt er ausdrücklich in der Vorrede zur „Allgemeinen Naturgeschichte", — „die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues zur Bestätigung seines höchstweisen Urhebers zieht. Wenn man nicht aller Überzeugung mutwillig widerstrebet, so muß man so unwidersprechlichen Gründen gewonnen geben. Allein ich behaupte, daß die Verteidiger der Religion dadurch, daß sie sich dieser Gründe auf eine schlechte Art bedienen, den Streit mit den Naturalisten verewigen, indem sie ohne Not denselben eine schwache Seite darbieten." Diese schwache Seite liegt in der Vermengung von »materialer« und »formaler« Teleologie, von innerer »Zweckmäßigkeit« und äußerer »Absichtlichkeit«. Nicht überall, wo wir die Harmonie der Teile zu einem Ganzen und ihre Übereinstimmung zu einem gemeinsamen Zweck bemerken, haben wir das Recht zu der Annahme, daß das derart Zusammenstimmende von einer außer und über den Teilen stehenden Intelligenz erst künstlich aneinandergepaßt worden ist. Denn es könnte sehr wohl sein, daß der Gegenstand selbst seiner »Natur« nach eine solche Zusammenstimmung notwendig mit sich führte, — daß die ursprüngliche Einheit eines bildenden Prinzips, das sich nach und nach in

eine Mannigfaltigkeit von Folgen auseinanderlegt, von selbst eine solche innere Verknüpfung des Besonderen bedingte. Eine Verknüpfung dieser letzteren Art finden wir nicht nur in allen organischen Gestaltungen, sondern selbst in den reinen Formen, mit denen die logisch-geometrische Gesetzmäßigkeit des Raumes uns bekannt macht: denn auch hier fließt aus irgendeiner einzelnen Grundbestimmung oder einem einzelnen Grundverhältnis eine Fülle neuer und überraschender Folgerungen, die sämtlich wie durch einen höchsten »Plan« zusammengehalten und zur Lösung der mannigfaltigsten Aufgaben tauglich sind. Kraft dieser Unterscheidung der »formalen« und »materialen«, der »äußeren« und der »inneren« Zweckmäßigkeit, gelangt Kant vor allem dazu, den Zweckgedanken von jeder Verwechslung mit dem trivialen Begriff der Nutzbarkeit freizuhalten. Schon die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" hat diese Verwechslung gerügt und mit allen Waffen satirischer Laune bekämpft. Voltaires „Candide", auf den Kant später gern verweist,[1]) hat ihn somit in dieser Hinsicht nichts neues zu lehren vermocht. Im Grundplan der Natur und der »Vorsehung« steht jegliches noch so unbedeutende Geschöpf dem Menschen gleich. Denn die Unendlichkeit der Schöpfung faßt alle Naturen, die ihr überschwenglicher Reichtum hervorbringt, mit gleicher Notwendigkeit in sich: „von der erhabensten Klasse unter den denkenden Wesen bis zu dem verachtetsten Insekt ist ihr kein Glied gleichgültig; und es kann keins fehlen, ohne daß die Schönheit des Ganzen, welche in dem Zusammenhange bestehet, dadurch unterbrochen würde."[2])

Noch ist es indessen eher eine persönliche Reaktion, als eine strenge logisch-systematische Prüfung, die Kant zu seiner Abwehr der popularphilosophischen teleologischen Betrachtungsweise hinführt. Erst allmählich setzt auch an diesem Punkte die schärfere kritische Zergliederung der Begriffe und Beweise ein, die in diesem Falle vielleicht von außen her den ersten entscheidenden Anstoß erhalten hat. Wie Goethe als siebenjähriger Knabe sich von dem „außerordentlichen Weltereignis" des Erdbebens von Lissabon ergriffen und zum erstenmal zu tieferer geistiger Betrachtung auf-

---

[1]) s. II, 138, 390.

[2]) Allgem. Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Teil III (I, 355 f.).

geregt fühlte, wie der Streit zwischen Rousseau und Voltaire über die „beste Welt" an diesem Ereignis sich entfachte: so sah sich auch Kant hier zur gedanklichen Rechenschaftsablegung aufgefordert. Er hat, nach außen hin, die Pflicht zur Belehrung und Aufklärung in drei Aufsätzen zu erfüllen gesucht, die er im Jahre 1756 teils in die „Königsbergischen wöchentlichen Frag- und Anzeigungsnachrichten" einrücken, teils selbständig erscheinen ließ;[1]) aber das allgemeine Problem war hierdurch für ihn selbst nicht zum Schweigen gebracht. Auch der „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" vom Jahre 1759, der nur eine eilfertig hingeworfene akademische Gelegenheitsschrift ist,[2]) vermochte ihm nicht auf die Dauer genugzutun. Noch einmal nimmt er, vier Jahre nachher, im „Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" die Frage wieder auf, um jetzt seine Stellung zur Teleologie, im positiven wie im negativen Sinne, in systematischer Vollständigkeit darzulegen und zu begründen. Den Beweis, der aus der zweckmäßigen Anordnung der Welt für die Existenz des göttlichen Urwesens entnommen zu werden pflegt, findet er hier „sowohl der Würde, als auch der Schwäche des menschlichen Verstandes" am meisten angemessen. Aber schärfer als bisher wird doch der letztere Punkt hervorgehoben, wird der grundsätzliche Mangel bezeichnet, der der gesamten Methodik der Physiko-Theologie anhaftet. Die Überzeugung, die aus ihr quillt, mag „überaus sinnlich und daher sehr lebhaft und einnehmend und dem gemeinsten Verstande leicht und faßlich sein"; aber sie hält den strengen Forderungen der begrifflichen Erkenntnis nirgends stand. Denn gesetzt selbst, es werde bewiesen, daß durch besondere göttliche Einwirkungen aus Unordnung Ordnung, aus dem »Chaos« ein »Kosmos« entstanden sei, so wird doch eben hierdurch das Urwesen, das als unendlich und allgenugsam vorgestellt werden sollte, mit einer ursprünglichen Schranke behaftet, die ihm von außen her gesetzt ist. Ist die »rohe« Materie der Gegensatz, den dies Wesen zu bewältigen hat und in dessen Überwindung es erst seine eigene Güte und Weisheit offenbaren kann, — so muß doch auf der anderen Seite, wenn der Beweis nicht all seine Bedeutung und

---

[1]) s. Bd. I, 427 ff., 439 ff., 475 ff.

[2]) Über die Entstehung der Schrift belehrt ein Brief Kants an Lindner vom 28. Oktober 1759, s. Bd. IX, S. 16.

Wirksamkeit verlieren soll, eben diese Materie als ein Selbständiges anerkannt bleiben: als ein gegebener Stoff, an dem die zwecktätige Kraft sich zu betätigen hat. Daher kann dieses Verfahren immer nur dazu dienen, „einen Urheber der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt, aber nicht der Materie selbst und den Ursprung der Bestandteile des Universum zu beweisen." Gott wird auf diesem Wege immer nur als Werkmeister, nicht als Schöpfer der Welt erwiesen; die Ordnung und Formung der Materie, nicht aber ihre Hervorbringung erscheint als das Werk, das ihm zugewiesen wird. Damit aber ist im Grunde eben der Gedanke der durchgängigen Zweckhaftigkeit der Welt, der hier bewiesen werden sollte, aufs äußerste gefährdet. Denn nun kommt in die Welt ein ursprünglicher Dualismus hinein, der, wie sehr man auch versuchen mag, ihn zu verdecken, zuletzt doch unaustilgbar ist. Die Formung des bloßen Stoffes des Seins durch den zwecksetzenden Willen ist niemals eine absolute, sondern stets nur eine relative und bedingte: es gibt, in dieser Anschauungsweise, zum mindesten ein bestimmtes Substrat des Seins, das als solches die Form der »Vernunft« nicht in sich trägt, sondern ihr vielmehr entgegengesetzt ist. Die Lücke in der Beweisführung der Physiko-Theologie wird an diesem Punkte deutlich sichtbar; sie könnte nur dann ausgefüllt werden, wenn es gelänge zu zeigen, daß dasjenige, was wir als das eigene und selbständige »Wesen« der Materie anzunehmen haben und woraus wir ihre allgemeinen Bewegungsgesetze herleiten können, den Regeln der Vernunft nicht fremd, sondern ein Ausdruck und eine besondere Manifestation eben dieser Regeln selbst ist.[1])

Mit dieser Fassung der Aufgabe aber ist nun für Kant das gesamte Ziel und die gesamte Form des Gottesbeweises verändert. Denn jetzt werden wir nicht mehr von der Gestaltung des Wirklichen ausgehen, um in ihr das Zeugnis für einen höchsten Willen zu entdecken, der es nach seinem Belieben gebildet habe, sondern wir stützen uns auf die bloße Geltung der obersten Wahrheiten und suchen von ihnen aus den Zugang zur Gewißheit eines absoluten Daseins zu gewinnen. Nicht im Reich der empirisch-zufälligen Dinge, sondern im Reich der notwendigen Gesetze; nicht im Gebiet des Existierenden, sondern im Gebiet

---

[1]) Zum Ganzen vgl. die Schrift „Über den einzig möglichen Beweisgrund", Bd. II, S. 122—144.

der bloßen »Möglichkeiten« werden wir fortan unsern Ausgangspunkt zu wählen haben. Indem er das Problem in dieser Weise ausspricht, ist Kant sich freilich bewußt, damit die Grenze der bisher in seinen Schriften befolgten populären Darstellungsweise philosophischer Grundgedanken überschritten zu haben. „Ich könnte auch noch befürchten," so bemerkt er, „die Zärtlichkeit derer, die vornehmlich über Trockenheit klagen, zu beleidigen. Allein ohne diesen Tadel vor etwas Geringes zu halten, muß ich mir diesmal hiezu Erlaubnis ausbitten. Denn ob ich schon an der überfeinen Weisheit dererjenigen, welche sichere und brauchbare Begriffe in ihrer logischen Schmelzküche so lange übertreiben, abziehen und verfeinern, bis sie in Dämpfen und flüchtigen Salzen verrauchen, so wenig Geschmack als jemand anders finde, so ist der Gegenstand der Betrachtung, den ich vor mir habe, doch von der Art, daß man entweder gänzlich es aufgeben muß, eine demonstrativische Gewißheit davon jemals zu erlangen oder es sich muß gefallen lassen, seine Begriffe bis in diese Atomen aufzulösen."[1]) Die Abstraktion darf hier nicht haltmachen, ehe sie nicht zu dem reinen und einfachen Begriff des »Daseins« einerseits und zu dem reinen und einfachen Begriff der logischen »Möglichkeit« andererseits vorgedrungen ist. Mit dieser Formulierung des Gegensatzes weist Kant zugleich deutlich auf den geschichtlichen Ursprung des Problems, das hier zugrunde liegt, zurück. Es ist die Sprache der Leibnizischen Philosophie, die er im „Einzig möglichen Beweisgrund" allenthalben spricht. In dieser aber geht der Unterschied zwischen dem »Wirklichen« und »Möglichen« auf die tiefere methodische Unterscheidung zwischen »zufälligen« und »notwendigen« Erkenntnissen, zwischen »Tatsachenwahrheiten« und «Vernunftwahrheiten« zurück. Die letzteren, zu denen alle Sätze der Logik und Mathematik gehören, sind von dem Bestande des jeweilig Existierenden unabhängig; denn sie drücken nicht das einmalige, hier und jetzt, an einem bestimmten Orte des Raumes und in einem bestimmten Zeitpunkt Daseiende aus, sondern bezeichnen Verhältnisse, die schlechthin allgemeingültig und für jeden besonderen Inhalt verbindlich sind. Daß $7 + 5 = 12$, daß der Winkel über dem Halbkreis ein rechter ist: dies sind „ewige Wahrheiten", die von der Natur der räumlich-zeitlichen, individuellen Dinge nicht abhängen, und die

---

[1]) II, 79.

somit selbst dann wahr bleiben würden, wenn es keine derartigen Dinge, wenn es keine Materie und keine Körperwelt gäbe. In der Logik, in der reinen Geometrie und Zahlenwissenschaft, weiterhin aber in den Grundsätzen der reinen Bewegungslehre, handelt es sich demnach um Erkenntnisse, die eine rein ideale Abhängigkeit zwischen Inhalten überhaupt, nicht aber eine Verknüpfung zwischen bestimmten empirisch-wirklichen Gegenständen oder Ereignissen aussagen. Übersetzen wir diese logische Einsicht in die Terminologie der Leibnizischen Metaphysik, so läßt sich auch sagen, daß die erste Klasse von Sätzen, daß die reinen Vernunftwahrheiten für alle möglichen Welten, die im göttlichen Verstande befaßt sind, gelten, während die bloßen Tatsachenwahrheiten sich nur auf Bestimmungen der einen »wirklichen« Welt beziehen, die durch einen göttlichen Willensentschluß aus diesem Kreise allgemeiner Möglichkeiten herausgehoben und zum aktuellen Dasein „zugelassen" worden ist. Erst von hier aus begreift man völlig die besondere Form, die Kant dem Problem des Gottesbeweises gibt. Er will an die Stelle der »moralischen« Abhängigkeit der Dinge von Gott, auf die man sich in diesem Beweise gewöhnlich bezieht, die „unmoralische" (besser gesagt: die „außer-moralische") Abhängigkeit setzen, d. h. er will nicht aus dem Kreis der besonderen Phänomene, die den Hinweis auf einen bestimmten göttlichen Willensakt zu enthalten scheinen, seine Argumente entnehmen, sondern sich auf allgemeine und notwendige Zusammenhänge stützen, die als solche unverbrüchliche Normen für jeden endlichen, wie auch für den unendlichen Verstand sind.[1]) Er will nicht von den »Dingen«, als einer schon gegebenen Ordnung, ausgehen, sondern zu den universellen »Möglichkeiten« zurückgreifen, die die Voraussetzung für den Bestand aller ideellen Wahrheiten, und damit mittelbar freilich auch für den Bestand alles »Realen« sind. Insofern trägt der Beweisgrund, den Kant versucht, durchaus »apriorischen« Charakter: denn er folgert nicht aus der »zufälligen«, bloß tatsächlichen Existenz eines Einzeldinges oder auch aus der ganzen Reihe empirischer Einzeldinge, die wir mit dem Namen „Welt" zu bezeichnen pflegen, sondern aus einem Zusammenhang von Begriffen, die, gleich den Begriffen der Geometrie und Arithmetik, ein unver-

---

[1]) Vgl. hierzu Einzig mögl. Beweisgrund, II. Abt., 2. Betracht., II, 106.

änderliches, von jeder Willkür unabhängiges, systematisches Gefüge bilden.[1]) Ist es möglich, — so lautet jetzt Kants Frage — zur Gewißheit eines absoluten Daseins — d. h. aber, wie sich zeigen wird, zur Gewißheit von Gott — vorzudringen, wenn unsererseits nichts anderes als die Gewißheit der idealen Wahrheiten oder der „allgemeinen Möglichkeiten" vorausgesetzt wird? Ist Gott gewiß, nicht sofern ein anderes Ding gewiß oder eine bestimmte zufällige Folge von Ereignissen wirklich ist, — sondern sofern nur überhaupt Wahr und Falsch unterschieden wird, sofern es irgendwelche Regeln gibt, gemäß welchen eine Übereinstimmung zwischen bestimmten Begriffsinhalten mit apodiktischer Notwendigkeit besteht, während sie zwischen anderen, ebenso evident und notwendig, zu verneinen ist?

Und diese letztere Frage glaubt nun Kant in der Tat bejahen zu können. Denn — so folgert er — gäbe es keinerlei absolutes Dasein, so könnte es auch keinerlei ideelle Verhältnisse, keine Übereinstimmung oder Gegensätzlichkeit zwischen reinen Begriffen geben. Man beachte nämlich, daß solche Verhältnisse keineswegs schon durch die rein formale Einheit, die im logischen Satz der Identität und des Widerspruchs ausgedrückt wird, hinlänglich gegründet und gesichert sind, sondern daß sie gewisse materiale Denkbestimmungen notwendig voraussetzen. Daß ein Viereck kein Kreis sei: dessen bin ich freilich kraft des Satzes des Widerspruchs gewiß; aber daß es überhaupt Gebilde wie Viereck und Kreis »gebe«, daß eine derartige qualitative Unterscheidung von Inhalten vollziehbar ist, darüber belehrt mich nicht der ganz allgemeine und formelle logische Grundsatz, sondern jene spezifische gesetzliche Ordnung, die wir mit dem Namen des »Raumes« bezeichnen. Gäbe es keine solche Bestimmtheiten wie den Raum und die Gestalten in ihm, wie die Zahl und ihre Differenzen, wie die Bewegung und ihre Größen- und Richtungsverschiedenheiten — d. h. ließen sie sich nicht als bloße Denkinhalte voneinander unterscheiden und einander entgegensetzen: dann würde auch die Materie zu allem „Möglichen" entfallen, dann würde nicht etwa nur kein empirisches Dasein, sondern auch kein wahrer Satz sich behaupten lassen. Das Denken wäre alsdann aufgehoben, nicht weil es an einem formellen Widerspruch zugrunde gegangen wäre, sondern weil keine »Data«

[1]) a. a. O. I. Abt., Beschluß, II, 96.

mehr zu ihm gegeben wären und somit überhaupt nichts mehr gesetzt wäre, dem widersprochen werden könnte. Denn die Möglichkeit als solche fällt weg, „nicht allein wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch wenn kein Materiale, kein Datum zu denken da ist. Denn alsdenn ist nichts Denkliches gegeben; alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann und dem die logische Beziehung gemäß dem Satze des Widerspruches" — nicht aber allein schon durch diesen Satz — „zukommt". Und hierin liegt nun der Nerv des Kantischen Beweises: es soll gezeigt werden, daß in der Tat mit der Aufhebung nicht nur dieses oder jenes, sondern schlechthin alles Daseins auch alles „Materiale" des Denkens, in dem eben angegebenen Sinne, aufgehoben wäre. „Wenn alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz. Denn da hiezu erfordert würde, daß etwas gesetzt und zugleich aufgehoben werden müßte, hier aber überall nichts gesetzt ist, so kann man freilich nicht sagen, daß diese Aufhebung einen inneren Widerspruch enthielte. Allein daß irgendeine Möglicheit sei und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existiert, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich sei."[1])

Noch scheint freilich hiermit der Kantische Beweis nicht beendet: denn auch wenn man die Schlüssigkeit der bisherigen Argumentation anerkennt, so hat sie in jedem Falle nur gezeigt, daß „Etwas", daß irgend ein Inhalt überhaupt, absolut und notwendig dasein müsse, nicht aber daß dieser Inhalt — „Gott" sei. Aber dieser Teil des Kantischen Schlusses wird nun in relativer Kürze nachgeholt. Sind wir einmal einer absolut notwendigen Existenz überhaupt gewiß, so läßt sich nachweisen, daß diese Existenz einzig und einfach, daß sie unveränderlich und ewig sein müsse, daß sie alle Realität in sich befasse und daß sie rein geistiger Natur sei, — kurz daß ihr alle jene Bestimmungen zukommen müssen, die wir im Namen und im Begriff Gottes zusammenzufassen pflegen.[2]) So wird demnach hier nicht vom

---

[1]) II, 82 f.

[2]) Siehe „Einzig mögl. Beweisgrund", I. Abt., 3. Betr., II, 86—95.

Gottesbegriff ausgegangen, um nachträglich in ihm neben andern Prädikaten das Prädikat der Existenz aufzuweisen; denn das Dasein bezeichnet überhaupt kein begriffliches Prädikat, das zu anderen hinzukommen könnte, sondern enthält die schlechthin einfache, nicht weiter zerlegbare „absolute Position" eines Dinges.[1]) Der Beweisgang ist vielmehr der umgekehrte: nachdem das absolute Sein gewonnen und sichergestellt ist, wird seine nähere Bestimmtheit, sein charakteristisches „Was", abzuleiten gesucht und dabei entdeckt und nachgewiesen, daß diese seine Beschaffenheit alle die charakteristischen Merkmale aufweist, die für uns den eigentlichen Inhalt des Gottesbegriffs ausmachen. So wird hier freilich an dem ontologischen Argument als solchem festgehalten und der kosmologische, wie der physiko-theologische Beweis auf dasselbe zurückverwiesen. Aber in der Methodik des ontologischen Denkens ist dennoch eine Änderung eingetreten, die seine einstige völlige Überwindung in Aussicht stellt. Wenn der ontologische Beweis in der Form, die Anselm von Canterbury ihm gegeben und die noch Descartes erneuert hat, mit dem Begriff des allervollkommensten Wesens beginnt, um daraus sein Dasein zu deduzieren, wenn er aus der „Essenz" synthetisch die „Existenz" folgert, so beginnt Kant vielmehr mit den reinen idealen Möglichkeiten, mit dem System der ewigen Wahrheiten überhaupt, um sodann in fortschreitender Analyse zu zeigen, daß ein absolutes Sein als Bedingung der Möglichkeit dieses Systems gefordert werden müsse. Es ist ein eigentümliches Vorspiel der künftigen „transszendentalen Methode", das wir hier vor uns haben: denn die letzte Rechtfertigung für die Setzung der Existenz als absolute Position liegt schon hier darin, daß ohne diese Setzung die Möglichkeit der Erkenntnis nicht zu begreifen wäre. Nur freilich, daß, vom Standpunkte des späteren kritischen Systems geurteilt, alle »Positionen«, die auf diesem Wege gewonnen werden, nicht absolute, sondern relative sind: daß sie auf die Erfahrung, die sie ermöglichen, zugleich in ihrer Geltung und in ihrem Gebrauch eingeschränkt bleiben. —

Wir können jedoch vorerst auf die genauere sachliche Erwägung des Grundproblems des „Einzig möglichen Beweisgrundes" verzichten, zumal Kants eigene fortschreitende Entwicklung dieses Problem von selbst zu immer größerer Klarheit und Bestimmheit

---

[1]) II, 76ff.

bringen wird. Bleiben wir zunächst an dem Punkte stehen, zu dem diese Entwicklung uns hingeführt hat, so zeigt sich der Unterschied des „Beweisgrundes" gegen alle früheren Schriften Kants vor allem darin, daß er einer höheren Stufe der Reflexion und der kritischen Selbstbesinnung angehört. Jetzt genügt es Kant nicht mehr, mit Rücksicht auf den bestimmten Gegenstand, der ihm vorliegt, Betrachtungen und Beweisgründe vorzutragen, sondern er fragt zugleich stets nach deren logischem Ursprung und nach dem spezifischen Wahrheitscharakter, der ihnen eignet. Wie kein anderer Denker dieser Epoche war daher Kant jetzt für die Beantwortung der Frage, die die Berliner Akademie im Jahre zuvor gestellt hatte, vorbereitet und gerüstet. Zur Bearbeitung der Aufgabe scheint er in der Tat nicht unmittelbar durch das Preisausschreiben selbst bestimmt worden zu sein, sondern sich erst nach der Vollendung des „Beweisgrundes", durch den sachlichen Zusammenhang, den er zwischen dem Problem dieser Schrift und der Frage der Akademie entdeckte, bewogen gefühlt zu haben.[1]) „Man will wissen" — so lautete diese Frage — „ob die metaphysischen Wahrheiten überhaupt, und besonders die ersten Grundsätze der Theologiae naturalis und der Moral eben der deutlichen Beweise fähig sind, als die geometrischen Wahrheiten, und welches, wenn sie besagter Beweise nicht fähig sind, die eigentliche Natur ihrer Gewißheit ist, zu was vor einem Grade man gemeldete Gewißheit bringen kann, und ob dieser Grad zur völligen Überzeugung zureichend ist". Die Entscheidung über die eingelieferten Arbeiten ist in der Sitzung der Akademie vom Mai 1763 erfolgt. Der erste Preis fiel der Abhandlung von Moses Mendelssohn zu, doch

---

[1]) Das Preisausschreiben der Akademie ist schon im Juni 1761 veröffentlicht worden, während Kant erst Ende des Jahres 1762, kurz vor dem Ablauf der Frist zur Ablieferung, an die Bearbeitung des Themas gegangen ist: er selbst nennt seine Abhandlung eine „eilfertig abgefaßte Schrift" (II, 322, vgl. auch II, 202). Der „Beweisgrund" ist bereits Ende Dezember 1762 erschienen; am 21. Dezember 1762 war er in Hamanns Händen, wie sich aus dem Brief desselben an Nicolai von diesem Tage ergibt. Das Manuskript der Schrift war daher vermutlich spätestens im Herbst 1762 abgeschlossen. (Vgl. die Bemerkungen von Kurd Lasswitz und Paul Menzer in der Akad.-Ausgabe von Kants Schriften II, 470, 492 f., s. a. Harnack, Geschichte d. Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1901, S. 315.)

wurde von der Kantischen Schrift ausdrücklich erklärt, daß sie der gekrönten Arbeit „so nahe als nur möglich gekommen wäre und das größte Lob verdiene". Beide Abhandlungen, die Kantische und die Mendelssohnsche, sind gemeinsam in den Schriften der Akademie erschienen.[1]) Es liegt eine eigentümliche geschichtliche Ironie darin, daß Formey, als ständiger Sekretär der Berliner Akademie, der erste gewesen ist, der in einem Schreiben vom Juli 1763 Kant zu seinem Erfolge beglückwünscht hat. Denn dieser wissenschaftliche Eklektiker verdankte sein philosophisches Ansehen der Popularisierung des Wolffischen Systems, die er in einem bändereichen, flachen und geschwätzigen Werke versucht hatte.[2]) Hätte er den Inhalt der Kantischen Abhandlung zu würdigen vermocht, — so hätte ihn eine Vorahnung davon überkommen müssen, daß die Schrift, die er im Auftrage der Akademie zum Druck beförderte, den Keim zu einer Umgestaltung der Philosophie in sich trug, durch welche „die aufgeblasene Anmaßung ganzer Bände voll Einsichten" dogmatischer Metaphysik[3]) dereinst vernichtet werden sollte. —

Was Kant selbst betrifft, so war er sich dessen, was hier auf dem Spiele stand, von Anfang an bewußt: „die vorgelegte Frage" — so beginnt er seine Erörterung — „ist von der Art, daß, wenn sie gehörig aufgelöset wird, die höhere Philosophie dadurch eine bestimmte Gestalt bekommen muß. Wenn die Methode feststehet, nach der die höchstmögliche Gewißheit in dieser Art der Erkenntnis kann erlangt werden, und die Natur dieser Überzeugung wohl eingesehen wird, so muß anstatt des ewigen Unbestands der Meinungen und Schulsekten eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart die denkende Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren: so wie Newtons Methode in der Naturwissenschaft die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie veränderte." Welches aber war nun der entscheidende Gedanke, durch den Newton diese Umgestaltung erreicht hat? Was unterscheidet die physischen Hypothesen, die vor ihm im Gebrauch waren, von den Regeln und Gesetzen, die er aufgestellt hat? Stellen wir diese Frage, so erkennen wir, daß die Art, in

---

[1]) Vgl. II, 475.
[2]) Formey, La belle Wolffienne, 1741—53.
[3]) Vgl. Kant an Mendelssohn, 8. April 1766 (IX, 55).

der das »Allgemeine« auf das »Besondere« bezogen und mit ihm verknüpft wird, in der mathematischen Physik der neueren Zeit eine andere geworden ist, als sie es in der spekulativen Physik des Aristoteles und des Mittelalters war. Galilei und Newton gehen nicht von dem allgemeinen »Begriff« der Schwerkraft aus, um von hier aus die Erscheinungen der Schwere zu »erklären«, sie folgern nicht aus dem Wesen und der Natur der Materie und der Bewegung, was beim freien Fall der Körper geschehen müsse; sondern sie begnügen sich damit, zunächst einmal die „Data" des Problems, wie die Erfahrung sie darbietet, sicherzustellen. Der Fall gegen den Erdmittelpunkt, die Wurfbewegung, die Bewegung des Mondes um die Erde, endlich die Umdrehung der Planeten um die Sonne in elliptischen Bahnen: dies alles sind Phänomene, die vorerst als solche ermittelt und in ihren reinen quantitativen Bestimmungen festgestellt werden. Und jetzt erst setzt die Frage ein, ob dieser gesamte nunmehr gesicherte Tatsachenkomplex sich nicht auf einen gemeinsamen „Begriff" bringen lasse: d. h. ob es nicht eine mathematische Beziehung, eine analytische Funktion gebe, die alle jene Sonderverhältnisse in sich enthält und ausspricht. Hier wird, mit andern Worten, nicht von einer erdachten oder erdichteten „Kraft" ausgegangen, um aus ihr bestimmte Bewegungen abzuleiten (wie z. B. im Aristotelischen System der Physik der Fall der Körper aus dem natürlichen Streben „erklärt" wird, das jeden Teil des Stoffes zu seinem „natürlichen Ort" hinzieht); sondern hier ist das, was wir die „Schwere" nennen, nur ein anderer Ausdruck und eine Zusammenfassung für bekannte und meßbare Größenverhältnisse. Wenden wir das, was dies Verhältnis uns lehrt, nunmehr auf die Metaphysik an, so sehen wir freilich, daß es ein anderer Tatsachenkreis, als der der mathematischen Physik ist, auf den sich die Metaphysik bezieht. Denn ihren Gegenstand bildet nicht sowohl die äußere, als vielmehr die „innere Erfahrung"; nicht Körper und ihre Bewegungen, sondern Erkenntnisse, Willensakte, Gefühle und Neigungen sind dasjenige, was ihr als Thema zugrunde liegt.[1] Die Art der Einsicht aber wird durch

---

[1]) II, 184.

[2]) II, 186; Näheres über den geschichtlichen Zusammenhang dieser Sätze mit der Methodik Newtons und seiner Schule s. Erkenntnisproblem[2] II, 402 ff., 590.

diese Differenz des Objekts nicht bestimmt oder geändert. Auch hier kann es sich einzig darum handeln, die gegebenen Komplexionen der Erfahrung in einfache Grundverhältnisse aufzulösen und bei diesen als den letzten, nicht weiter ableitbaren Daten stehen zu bleiben. Daß in diese Daten Bestimmungen eingehen, die, weil wir sie nicht weiter in einfachere Bestandteile zerlegen können, für uns auch keiner schulmäßigen Definition (nach *genus proximum* und *differentia specifica*) mehr fähig sind, gilt hierbei gleichviel. Denn es gibt eine Art der „Bestimmtheit" und der „Evidenz" — und eben sie hat in den Grundbegriffen und Grundverhältnissen statt — die durch eine logische Definition in diesem Sinne nicht mehr gesteigert, sondern nur verdunkelt werden kann. „Augustinus sagte: Ich weiß wohl, was die Zeit sei, aber wenn mich jemand frägt, weiß ichs nicht". Und so kann man allgemein in der Philosophie oft sehr viel von einem Gegenstande deutlich und mit Gewißheit erkennen, auch sichere Folgerungen daraus ableiten, ehe man seine Definition besitzt, ja selbst dann wenn man es gar nicht unternimmt sie zu geben. „Von einem jeden Dinge können mir nämlich verschiedene Prädikate unmittelbar gewiß sein, ob ich gleich deren noch nicht genug kenne, um den ausführlich bestimmten Begriff der Sache, d. i. die Definition, zu geben. Wenn ich gleich niemals erklärte, was eine Begierde sei, so würde ich doch mit Gewißheit sagen können, daß eine jede Begierde eine Vorstellung des Begehrten voraussetze, daß diese Vorstellung eine Vorhersehung des Künftigen sei, daß mit ihr das Gefühl der Lust verbunden sei, usw. Alles dieses nimmt ein jeder in dem unmittelbaren Bewußtsein der Begierde beständig wahr. Aus dergleichen verglichenen Bemerkungen könnte man vielleicht endlich auf die Definition der Begierde kommen. Allein solange auch ohne sie dasjenige, was man sucht, aus einigen unmittelbar gewissen Merkmalen desselben Dinges kann gefolgert werden, so ist es unnötig, eine Unternehmung, die so schlüpfrig ist, zu wagen".[1]) Wie wir also in der Naturwissenschaft nicht mehr mit Erklärungen vom »Wesen« der Kraft beginnen, sondern das, was wir Kraft nennen, allenfalls als den letzten analytischen Ausdruck für bekannte Maßverhältnisse der Bewegungen gelten lassen, so darf auch das logische Wesen, nach dem die Meta-

---

[1]) II, 184.

physik fragt, nicht den Anfang der Untersuchung, sondern es kann nur ihr Ende bilden. Jedes beliebige Kompendium der Metaphysik aber zeigt, wie sehr der in ihr übliche und durch Gewohnheit und Überlieferung geheiligte Gang der Untersuchung dieser Vorschrift widerspricht. Die Erklärung des Allgemeinsten — dafür ist besonders Alexander Baumgartens „*Metaphysica*" charakteristisch, die Kant seinen Vorlesungen zugrunde zu legen pflegte — die Definition des Seins, der Wesenheit, der Substanz, der Ursache oder des Affekts und der Begierde überhaupt, wird hier an die Spitze gestellt und aus der Verknüpfung dieser Bestimmungen wird das Besondere herzuleiten gesucht. Blickt man indes schärfer auf diese vermeintliche Ableitung, so erkennt man freilich, daß sie die Kenntnis des Besonderen, die sie zu deduzieren behauptet, in Wahrheit bereits überall stillschweigend voraussetzt und von ihr Gebrauch macht, so daß die angebliche philosophische „Begründung" auf einen bloßen Zirkel hinausläuft. Hier kann, wenn wir zu wirklicher Klarheit über dasjenige, was der Metaphysik zugemessen und nicht zugemessen ist, gelangen wollen, nur die Rückkehr zu dem zwar bescheideneren, aber zugleich aufrichtigeren Verfahren der Physik uns Hilfe leisten. Worauf es ankommt, ist in beiden Fällen nicht, daß wir den Inhalt unserer Erkenntnis um jeden Preis zu erweitern suchen, sondern daß wir die Grenzen des Bekannten und Unbekannten, des Gegebenen und des Gesuchten streng innehalten und uns und andere nicht über sie hinwegtäuschen. Zum „Wesen" gelangen wir, in dem einen wie in dem andern Falle, nur durch die geduldig und stetig fortschreitende Analyse der Erscheinungen: wobei wir uns freilich zu bescheiden haben, daß, da wir die Vollendung dieser Analyse, wenigstens für den gegenwärtigen Stand der Metaphysik, niemals mit Sicherheit behaupten können, alle unsere Wesensbestimmung in diesem Gebiete keine absolute ist, sondern eine relative und vorläufige bleibt. „Die echte Methode der Metaphysik" — so faßt daher die Preisschrift das Ganze dieser Betrachtungen knapp und bezeichnend zusammen — „ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in der Naturwissenschaft einführte und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heißt es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hilfe der Geometrie die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen in der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in

den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiß, daß sie nach diesem Gesetz wirken, und man erklärt die verwickelte Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlbewiesenen Regeln enthalten seien. Ebenso in der Metaphysik: suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewußtsein, diejenige Merkmale auf, die gewiß im Begriffe von irgendeiner allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennet, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge hieraus herzuleiten."[1])

Ein Zug ist es vor allem, in welchem Kant sich jetzt von der herkömmlichen Metaphysik, wie von dem Verfahren, das er selbst anfangs geübt hatte, unterscheidet. Die Metaphysik kann nichts „erfinden", sondern sie vermag nur die reinen Grundverhältnisse der Erfahrung selbst auszusprechen. Sie bringt dasjenige, was uns zunächst nur als ein noch dunkles und komplexes Ganze gegeben ist, zur Klarheit und Deutlichkeit und macht uns seine Struktur durchsichtig; aber sie fügt ihm aus eigener Machtvollkommenheit kein einziges Moment hinzu. Auch jene frühere Epoche des Kantischen Denkens, die in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" ihren Ausdruck gefunden hat, glaubte ganz auf dem Boden der „Erfahrung" zu stehen; aber sie versagte es sich nicht, dort, wo die Data der Erfahrung nicht zureichten, das empirisch Gegebene durch die synthetische Kraft der Phantasie und des Verstandesschlusses zu ergänzen und zu überschreiten. Sie ging von der Welt, von dem Kosmos des Naturforschers aus; aber sie wurde von hier in kontinuierlichem, für sie selbst unmerklichem Fortschritt zu Hypothesen über das göttliche Urwesen, über die Zweckordnung des Alls, über die Fortdauer und Unsterblichkeit des menschlichen Geistes geführt. Jetzt erst ist sich Kant der ganzen inneren Problematik dieser gesamten Denkweise bewußt geworden. Kann überhaupt — so fragt er— die Metaphysik synthetisch, kann sie konstruktiv verfahren? Und in dem Augenblick, in dem die Frage in dieser Bestimmtheit gestellt ist, wird sie auch mit Bestimmtheit verneint. Denn die „Synthese" hat nur dort Raum, wo die Inhalte, um die es sich handelt, selbstgeschaffene Gebilde des Verstandes sind, die demnach rein und ausschließlich dem Gesetz des Verstandes unterstehen. In diesem Sinne darf

[1]) II, 186.

und muß die Mathematik, muß vor allem die reine Geometrie „synthetisch“ verfahren: denn die Gestalten, von denen sie handelt, entstehen erst in und mit dem Akt der Konstruktion. Sie sind nicht Abdrücke von irgend etwas physisch Gegebenem und würden ihre Bedeutung und Wahrheit auch dann behalten, wenn überhaupt nichts Physisches, nichts materiell-Wirkliches existierte. Was ein Kreis, was ein Dreieck »ist«, das sind beide nur kraft des intellektuellen und anschaulichen Aktes, in dem wir sie, durch eine Zusammenfassung räumlicher Einzelelemente, entstehen lassen; und es gibt kein einziges Merkmal, keine von außen hinzukommende Bestimmung dieser Gebilde, die nicht in diesem Grundakt beschlossen und aus ihm vollständig ableitbar wäre. „Ein Kegel mag sonst bedeuten, was er wolle; in der Mathematik entstehet er aus der willkürlichen Vorstellung eines rechtwinkligen Triangels, der sich um eine Seite dreht. Die Erklärung entspringet hier und in allen anderen Fällen offenbar durch die Synthesin.“ Mit den Begriffen und Erklärungen der »Weltweisheit« aber ist es offenbar ganz anders bewandt. Wenn in der Mathematik, wie sich gezeigt hat, der bestimmte Gegenstand, der erklärt werden soll, wie die Ellipse oder Parabel, vor der genetischen Konstruktion dieses Gebildes gar nicht vorhanden ist, sondern vielmehr erst durch sie entspringt, — so ist dagegen die Metaphysik an ein bestimmtes festes Material, das ihr vorliegt, von Anfang an gebunden. Denn es sind nicht rein ideelle Bestimmungen, sondern die Eigenschaften und Verhältnisse des „Realen“, die sie vor unserm Geiste entfalten will. Sie vermag daher, so wenig wie die Physik, ihren Gegenstand hervorzubringen, sondern ihn nur in seiner tatsächlichen Beschaffenheit zu fassen; sie „beschreibt“ ihn nicht in dem Sinne, in dem der Geometer eine bestimmte Figur beschreibt, d. h. durch Konstruktion erzeugt, sondern sie kann ihn nur „umschreiben“, d. h. irgendein bezeichnendes Merkmal von ihm herausheben und gesondert auffassen. Nur durch diese durchgängige Beziehung auf das „Gegebene“ der inneren und äußeren Erfahrung erhält der metaphysische Begriff seine relative Gültigkeit. Das Denken der Metaphysik darf in keiner Hinsicht ein »Erdenken« sein wollen; es ist nicht vorwärts-schließend wie in der Geometrie, wo aus einer ursprünglichen Definition immer neue Schlußsätze fortschreitend geformt werden, sondern rückwärts-folgernd, so daß es zu einem vorhandenen Tatbestand die Bedingungen, aus denen er resultiert, — zu einem

Ganzen von Phänomenen die möglichen „Erklärungsgründe" sucht".[1]) Diese Erklärungsgründe sind zunächst freilich nur hypothetisch, aber sie werden zur Gewißheit in dem Maße, als es gelingt, die Allheit der bekannten Erscheinungen mit ihnen zu umfassen und kraft ihrer als gesetzlich-bestimmte Einheit darzustellen. Daß diese Aufgabe freilich in der bisherigen Auffassung und Behandlung der Metaphysik noch in keiner Weise gelöst ist, daran besteht für Kant kein Zweifel: „die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden."[2])

Und sie konnte in der Tat nicht geschrieben werden, solange das Rüstzeug, über welches das Denken hierbei verfügte, kein anderes war, als jene gewöhnliche Methode des Ableitens und Folgerns, die in der Schulphilosophie gebräuchlich ist. Denn das Mittel, dessen dieses Verfahren sich wesentlich und nahezu ausschließlich bedient, ist der Syllogismus: die Welt gilt als bekannt und begriffen, wenn sie in eine Kette von Vernunftschlüssen aufgelöst ist. In diesem Sinne hatte Wolff in Lehrbüchern, die seinerzeit als klassisch galten, seine „vernünftigen Gedanken" von Gott, der Welt und der Seele, von Recht und Staat und Gesellschaft, von den Wirkungen der Natur und den Zusammenhängen des geistigen Lebens, kurz „von allen Dingen überhaupt" entwickelt. Kant hat die methodische Strenge und Nüchternheit, die diesen Werken ihr Gepräge gibt, geschätzt und er hat sie noch auf der Höhe seines kritischen Systems gegen die Einwände der eklektischen Populär- und Modephilosophie verteidigt. Noch in der Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft" wird Wolff als der „Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland" gerühmt, weil er durch gesetzmäßige Feststellung der Prinzipien, durch deutliche Bestimmung der Begriffe und durch Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen die Metaphysik zuerst in den sicheren Gang einer Wissenschaft zu bringen versucht habe.[3]) Dennoch findet sich in der gesamten philosophischen Entwicklung Kants kein Anzeichen dafür, daß er zu dem Wolffschen Schulsystem jemals in einem Verhältnis geistiger Abhängigkeit gestanden habe, wie es etwa für Mendels-

---

[1]) Zum Ganzen s. bes. Preisschrift, erste Betracht., § 1 u. 3. II, 176 ff.

[2]) II, 183. [3]) III, 28 f.

sohn und Sulzer charakteristisch ist. Die kunstreiche Technik der syllogistischen Beweisführung hat ihn niemals geblendet; und in einer eigenen Schrift hat er im Jahre 1762 die „falsche Spitzfindigkeit", die in ihr enthalten ist, klarzulegen versucht.[1]) Tiefer aber als diese formale Erörterung dringt der Einwand, den Kant jetzt aus seiner neuen Grundauffassung von den Aufgaben der Metaphysik überhaupt entnimmt. Das Verfahren der Syllogistik ist „synthetisch"; in dem bestimmten Sinne, den die Preisschrift über die „Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" diesem Terminus gegeben hat. Es geht von den Voraussetzungen zu den Folgerungen, von allgemeinen Begriffen und Definitionen, die an den Anfang gestellt werden, zu den besonderen Bestimmungen weiter. Entspricht indes ein solches Verfahren dem Erkenntnisweg, der uns, wie wir gesehen haben, in aller Erforschung des Realen vorgeschrieben ist? Das Prinzip ferner, auf das alles logische Schlußverfahren sich stützt, ist der Satz der Identität und der des Widerspruchs — der erste, wie Kant in einer eigenen logischen Schrift, der „Nova dilucidatio" vom Jahre 1755 zeigt, als oberster Grundsatz für alle bejahenden, der zweite als oberster Grundsatz für alle verneinenden Urteile.[2]) Alles Schließen bezweckt nichts anderes, als die Identität zwischen zwei Inhalten, a und b, dort, wo sie nicht unmittelbar ersichtlich ist, durch Einschiebung einer Reihe von Begriffsgliedern mittelbar zu erweisen. Das System der Dinge und Ereignisse soll auf diesem Wege, nach dem Grundgedanken des Rationalismus, immer genauer und bestimmter als ein System von Prämissen und Folgerungen dargestellt werden. In dieser Fassung der Aufgabe der Philosophie geht Wolff unverkennbar auf Leibniz zurück: aber er hat in der weiteren Ausbildung seines Systems die feine methodische Grenze verwischt, die auch bei diesem zwischen dem »Satz des Widerspruchs« und dem »Satz vom zureichenden Grunde« noch bestand. Der erstere ist nach Leibniz das Prinzip der „notwendigen", der zweite das der „zufälligen" Wahrheiten; jener geht auf die Sätze der Logik und Mathematik, während dieser im spezifischen Sinne für die Sätze der Physik einzustehen hat.

---

[1]) Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen, s. II, 49 ff.

[2]) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio Sect. I, propos. II (I, 393).

Innerhalb des Wolffischen Schulsystems aber drängte schon die Einförmigkeit des Beweisschemas immer mehr auf eine Einförmigkeit in den Grundsätzen selbst. So herrscht hier überall das Bestreben vor, die Besonderung der »materialen« Erkenntnisinhalte und Erkenntnisprinzipien dadurch zu überwinden, daß man sie auf den logischen Identitätssatz zurückzuführen und aus ihm zu »beweisen« versucht. In diesem Sinne hatte z. B. Wolff einen Beweis des „Satzes vom Grunde" unternommen, der freilich in einen bloßen Zirkel auslief; gäbe es etwas, — so hatte er gefolgert — was ohne Grund wäre, so müßte Nichts der Grund von etwas sein, — was sich selbst widerspricht. Selbst die Notwendigkeit der räumlichen Ordnung der Erscheinungen hatte man auf diesem Wege, kraft der bloßen Geltung des obersten logischen Prinzips, zu deduzieren versucht: denn was wir als von uns verschieden denken, — so schloß man — das müssen wir als außer uns vorhanden, also als räumlich von uns getrennt denken. Das „praeter nos" war hier unmittelbar in ein „extra nos", der abstrakte Begriff der Verschiedenheit in das konkrete anschauliche „Auseinander" der Raumstellen umgedeutet worden.

Der Mangel in dieser Betrachtungsweise war freilich auch innerhalb der deutschen Schulphilosophie nicht unbemerkt geblieben. Crusius, unter den Gegnern Wolffs der bedeutendste, legt in seiner Kritik allen Nachdruck darauf, daß der Satz des Widerspruchs, als bloß formales Prinzip, für sich allein überhaupt keine bestimmte und konkrete Erkenntnis zu geben vermöge, sondern daß hierfür eine Reihe ursprünglicher und unableitbarer, nichtsdestoweniger aber gewisser, „materialer Grundsätze" unbedingt erforderlich sei.[1]) Den letzten entscheidenden Schritt in dieser Richtung aber hat erst Kant in der Abhandlung, die sich vermutlich unmittelbar an die Ausarbeitung der Preisschrift anschloß[2]), in dem „Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen", getan. Hier formuliert sogleich der Beginn den scharfen Unterschied zwischen der logischen und der realen Entgegensetzung. Die erste findet überall dort

[1]) S. Erkenntnisproblem[2] II, 527—534, 587 ff.; vgl. Kants Äußerungen über Crusius in der Preisschrift, dritte Betr., § 3 (II, 194 ff.).

[2]) Die Einreichung der Abhandlung findet sich in den Akten der Königsberger philosophischen Fakultät unter dem 3. Juni 1763 verzeichnet, während die Preisschrift Ende 1762 zum Abschluß kam.

statt, wo zwei Prädikate sich zueinander wie A und non-A verhalten — wo also die logische Setzung des einen die logische Vernichtung des andern in sich schließt. Das Resultat dieses Gegensatzes ist somit das reine Nichts: versuche ich einen Menschen als gelehrt und zugleich und in derselben Beziehung als ungelehrt, einen Körper zugleich als bewegt und als unbewegt zu denken, so erweist sich dieser Gedanke als völlig leer und unvollziehbar. Anders aber verhält es sich in allen Fällen des realen Gegensatzes — in denjenigen Fällen, in denen es sich, populär gesprochen, nicht um einen Gegensatz begrifflicher Merkmale und Bestimmungen, sondern um einen Gegensatz von „Kräften" handelt. Die Geschwindigkeit, die ein fortschreitender, keinen äußeren Hindernissen unterworfener Körper besitzt, kann durch eine andere, gleich große aber entgegensetzt-gerichtete aufgehoben werden: aber was hieraus resultiert, ist nicht, wie im ersten Falle, ein logischer Widerspruch, sondern jener ganz bestimmte und charakteristische physikalische Zustand, den wir mit dem Ausdruck der „Ruhe" oder des „Gleichgewichts" bezeichnen. War in der ersten Form, in dem Versuch einer gedanklichen Verknüpfung von A und non-A, das Ergebnis ein Widersinn, so ist es hier eine feste und völlig eindeutige Größenbestimmung: denn die Größe „Null" ist nicht minder bestimmt, als irgendeine andere, die durch eine positive oder negative Zahl bezeichnet wird. Somit ist die Art, wie verschiedene reale Ursachen sich wechselweise bestimmen und sich zur Einheit einer Wirkung verknüpfen — ein Verhältnis, das sich am besten durch das Parallelogramm der Bewegungen oder der Kräfte veranschaulichen läßt — mit der Beziehung, die zwischen bloßen logischen Prädikaten und Urteilen stattfindet, in keiner Weise gleichbedeutend. Der „Realgrund" ist ein selbständiges, qualitativ-eigentümliches Verhältnis, das durch die Relation des logischen Grundes zur Folge, des *„Antecedens"* zum *„Consequens"* im Schluß, nicht nur nicht erschöpfbar, sondern nicht einmal ausdrückbar ist. Damit erst ist die Methode der Metaphysik von der der Syllogistik endgültig geschieden: denn die Metaphysik will nach der Bestimmung, die Kant ihr gegeben hat, die Lehre von den „Realgründen" sein. Die Zergliederung des komplexen Geschehens führt in ihr, wie in der Naturwissenschaft, auf bestimmte einfachste Grundverhältnisse, die sich indes nur noch in ihrer reinen Tatsächlichkeit auffassen, aber nicht mehr aus bloßen Begriffen verständlich machen lassen.

In erster Linie gilt dies für das Verhältnis der Ursächlichkeit, das für uns zwar unzweifelhaft, aber nichtsdestoweniger nicht mehr logisch beweisbar ist; ja für dessen Bestimmung es in dem formalen Begriffssystem der Logik gar keine Handhabe und kein Denkmittel gibt. Wie eine Folge durch ihren begrifflichen Grund, ein Schlußsatz durch eine Prämisse nach der Regel der Identität gesetzt werde, — das freilich läßt sich leicht einsehen, denn wir brauchen in diesem Falle nur die beiden Begriffe, die hier aufeinander bezogen werden sollen, zu zergliedern, um in ihnen ein und dasselbe Merkmal wiederzufinden. Wie aber etwas aus etwas anderm, aber nicht nach der Regel der Identität fließt, — das ist eine völlig andere Frage, von der Kant gesteht, daß keiner der „gründlichen Philosophen" sie ihm bisher habe deutlich machen können. Die Wörter „Ursache" und „Wirkung", „Kraft" und „Handlung" enthalten hier keine Lösung, sondern sie wiederholen nur das Problem. Sie alle sagen aus, daß, weil etwas ist, ein anderes, davon Verschiedenes sein müsse; nicht daß, wie es dem logischen Beweisgang allein entspricht, weil etwas gedacht wird, ein anderes, mit ihm im Grunde Identisches gedacht werden muß.[1]) Damit tritt in der Entwicklung des Kantischen Systems der erste scharfe Dualismus heraus. Die Ansicht, daß die Logik in ihrer herkömmlichen Gestalt, als Syllogistik, genügen könne, das System der Wirklichkeit „abzubilden", ist ein für allemal hinfällig geworden: denn sie und ihr oberstes Prinzip, der Satz des Widerspruchs, reichen nicht einmal hin, auch nur die einfachste reale Beziehung, das Verhältnis von Ursache und Wirkung in ihrer Eigenart zu bezeichnen. Soll aber das Denken darum überhaupt darauf verzichten, die Verfassung und den Aufbau des Seins zu verstehen — sollen wir uns einem »Empirismus« überlassen, der sich begnügt, Eindruck an Eindruck, Einzeltatsache an Einzeltatsache zu reihen? Sicherlich kann dies nicht Kants Meinung sein und ist es in keiner Epoche seiner Gedankenentwicklung gewesen. Der Verzicht auf die Syllogistik und ihre, dem synthetischen Beweisgang der Geometrie nachgebildete Methode schließt für ihn in keiner Weise den Verzicht auf eine »rationale« Grundlegung der Philosophie in sich: denn die Analyse der Erfahrung selbst, die er nunmehr als die wesentliche Aufgabe aller Metaphysik ansieht, ist für ihn noch durchaus ein Werk der

---

[1]) S. bes. II, 240ff.

Vernunft. Faßt man zusammen, was nach der Gesamtanschauung dieser Epoche die Vernunft gegenüber der Wirklichkeit vermag, so ergibt sich demnach eine doppelte Beziehung. Sie hat auf der einen Seite die Gegebenheiten der Erfahrung zu zergliedern, bis sie die letzten einfachen Grundverhältnisse, aus denen sie sich aufbauen, entdeckt hat, — Verhältnisse, die sie sodann freilich nur nach ihrem reinen Bestand auszusprechen, nicht aber weiter abzuleiten vermag. Aber sie kann andrerseits — und dies ist eine entscheidende Aufgabe und Prärogative, die ihr hier noch zugestanden wird — die Notwendigkeit eines absoluten Daseins selbst begründen und erweisen: denn aus den reinen idealen Möglichkeiten, die ihr eigentümliches Gebiet ausmachen, folgt, wie der „Einzig mögliche Beweisgrund" dargetan hat, die Existenz und die Bestimmung der höchsten allumfassenden Realität, die wir mit dem Begriff von Gott bezeichnen. Stellt man diese beiden Funktionen nebeneinander, so entdeckt man freilich, daß sie ganz verschiedenen Richtungen des Denkens angehören. Es ist ein eigentümlicher Zwiespalt, wenn Kant auf der einen Seite die Vernunft in der Bestimmung der Realität überall auf die Data der Erfahrung verweist, und wenn er ihr andererseits die Kraft zutraut, ein unendliches Sein, das als solches über alle Erfahrbarkeit hinaus liegt, für uns zur unbedingten Gewißheit zu bringen. Der Analytiker der „inneren Erfahrung", der sich nach dem Muster der Newtonischen Methode zu bilden versucht, und der spekulative Philosoph, der an dem Kernstück aller rationalen Metaphysik, an dem ontologischen Gottesbeweis, wenngleich in veränderter Form, festhält, haben sich hier noch nicht klar und scharf voneinander geschieden. In diesem Gegensatz lag der Keim und die Bedingung der weiteren philosophischen Entwicklung Kants: war er einmal klar erfaßt, so forderte er auch eine bestimmte Entscheidung, die Kant von den Systemen der Schulphilosophie weiter und weiter abdrängen mußte.

3. Die Kritik der dogmatischen Metaphysik. — Die »Träume eines Geistersehers«.

Mit den Schriften des Jahres 1763 hat Kant seinen Ruf in der literarischen und philosophischen Welt Deutschlands begründet. Der „Einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ wurde in den Literaturbriefen von Mendelssohn beurteilt, der zwar der Eigentümlichkeit im Gedanken- und Beweisgang der Schrift nicht völlig gerecht wurde, der aber den „Selbstdenker“ Kant, auch dort, wo er ihm nicht zu folgen vermochte, neidlos und rückhaltlos anerkannte. Kant hat später von dieser Rezension gesagt, daß sie ihn zuerst in das Publikum eingeführt habe. Das Urteil ferner, das die Berliner Akademie über die „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ gefällt hatte, und die Tatsache, daß diese Abhandlung neben der Preisschrift Mendelssohns in den Schriften der Akademie erschien, machte den Namen Kants auch über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannt. Von nun an zählt er, wenngleich seine Stellung gegenüber der zeitgenössischen Philosophie für das allgemeine Urteil noch in keiner Weise scharf bestimmt und abgegrenzt ist, in der literarischen Wertschätzung zu Deutschlands führenden Geistern. Männer wie Lambert, der zweifellos zu den originalsten Köpfen der Epoche gehört und der von Kant selbst als das „erste Genie in Deutschland“ im Fache der Metaphysik geschätzt wird, treten mit ihm in wissenschaftlichen Briefverkehr und unterbreiten seinem Urteil ihre philosophischen Entwürfe. Allgemein beginnt man jetzt in Kant den künftigen Schöpfer eines neuen „Systems“ zu sehen, zu dessen Ausarbeitung ihn Mendelssohn schon im Jahre 1763 — achtzehn Jahre vor dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ — in der erwähnten Rezension der Literaturbriefe aufgefordert hatte.

Die nächste Phase indes, in die Kant nach den Schriften des Jahres 1763 in seiner Entwicklung als Denker und Schriftsteller eintritt, hat diese Erwartung der Welt und der Freunde auf die merkwürdigste Weise enttäuscht. Man erhoffte und verlangte von ihm den Entwurf zu einer neuen, gründlicheren und haltbaren Metaphysik, eine abstrakte analytische Zergliederung ihrer Voraussetzungen und eine besonnene theoretische Prüfung ihrer

allgemeinsten Ergebnisse — und was man von ihm zunächst erhält, ist eine Schrift, die bereits in ihrer literarischen Form und in ihrer stilistischen Einkleidung alle Traditionen der philosophisch-wissenschaftlichen Literatur umwirft. „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik" — so lautet der Titel dieser Schrift, die im Jahre 1766, ohne Verfassernamen, in Königsberg erschien. War wirklich der gelehrte Magister Kant, war der Verfasser der akademischen Preisschrift der Autor dieser Schrift? Man hätte daran zweifeln können — so seltsam und befremdlich mußte schon der Ton berühren, in dem sie gehalten war. Denn hier handelt es sich nicht mehr um die theoretische Nachprüfung der Metaphysik und ihrer Hauptsätze, sondern hier treibt ein überlegener Humor mit all ihren Begriffen und Einteilungen, mit ihren Definitionen und Distinktionen, mit ihren Kategorien und ihren logischen Schlußketten, sein übermütiges Spiel. Und dennoch geht auf der anderen Seite bei aller Ungebundenheit der Satire durch die Schrift ein ernsthafter Zug, der durch allen Spott und alle Selbstironie hindurch deutlich kenntlich ist. Handelt es sich doch um Zweifel und Bedenken, die die höchsten geistigen und religiösen Probleme der Menschheit berühren — um Fragen, wie die der Unsterblichkeit und der persönlichen Fortdauer, denen Kant, in jeder Epoche seines Denkens, wie immer seine theoretische Antwort auf sie lauten mochte, ein entscheidendes sittliches Interesse zugestand. „Man wird sagen" — so heißt es in der Schrift selbst an einer Stelle — „daß dieses eine sehr ernsthafte Sprache sei für eine so gleichgültige Aufgabe, als wir abhandeln, die mehr ein Spielwerk als eine ernstliche Beschäftigung genannt zu werden verdient, und man hat nicht unrecht, so zu urteilen. Allein ob man zwar über eine Kleinigkeit keine große Zurüstung machen darf, so kann man sie doch wohl bei Gelegenheit derselben machen ... Ich finde nicht, daß irgendeine Anhänglichkeit, oder sonst eine vor der Prüfung eingeschlichene Neigung meinem Gemüte die Lenksamkeit nach allerlei Gründen für oder dawider benehme, eine einzige ausgenommen. Die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und der eine Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft hat einen mechanischen Vorteil ... Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der Tat auch niemals heben will."[1])

[1]) Träume eines Geistersehers, erster Teil, viertes Hauptstück (II, 365).

Aber welches war nun in dieser paradoxen Mischung von Scherz und Ernst das eigentliche bestimmende Moment; was war hier das wahre Gesicht des Autors, was die Maske, die er vorgenommen hatte? War die Schrift nur eine momentane Ausgeburt der freien Laune oder verbarg sich hinter diesem Satyrspiel des Gedankens doch etwas wie eine — Tragödie der Metaphysik? Niemand von Kants Freunden und Kritikern vermochte mit Sicherheit auf diese Frage zu antworten. Die wohlmeinendsten Beurteiler, wie z. B. Mendelssohn, hielten mit ihrem Befremden über diese Zweideutigkeit nicht zurück. Aber was Kant ihnen erwidert, wirkt zunächst selbst fast wie ein Rätsel. „Die Befremdung, die Sie über den Ton der kleinen Schrift äußern" — so schreibt er an Mendelssohn — „ist mir ein Beweis der guten Meinung, die Sie sich von meinem Charakter der Aufrichtigkeit gemacht haben und selbst der Unwille, denselben hierin nur zweideutig ausgedrückt zu sehen, ist mir schätzbar und angenehm. In der Tat werden Sie auch niemals Ursache haben, diese Meinung von mir zu ändern: denn was es auch vor Fehler geben mag, denen die standhafteste Entschließung nicht allemal völlig ausweichen kann, so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemütsart dasjenige, worin ich sicherlich niemals geraten werde, nachdem ich schon den größesten Teil meiner Lebenszeit hindurch gelernet habe, das meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu korrumpieren pflegt und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewußtsein einer unverstellten Gesinnung entspringt, das größeste Übel sein würde, was mir nur immer begegnen könnte, aber ganz gewiß niemals begegnen wird. Zwar denke ich vieles mit der allerkläresten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit, was ich niemals den Mut haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke."[1]) —

Versucht man, näher an das Denk- und Lebensproblem heranzutreten, das unverkennbar hinter der Kantischen Schrift steht, so kann die äußere Entstehungsgeschichte der „Träume eines Geistersehers" zunächst hierfür nur wenig Förderung geben. Kant selbst hat in einem bekannten Schreiben an Charlotte von Knobloch ausführlich geschildert, wie er zuerst auf die Wundererzählungen, die über den „Geisterseher" Swedenborg um-

[1]) An Mendelssohn, 8. April 1766 (IX, 55).

liefen, aufmerksam wurde, und was ihn veranlaßt hat, sich tiefer in Swedenborgs Hauptwerk, die „Arcana coelestia" zu versenken. Wir brauchen diesen Bericht hier nicht zu wiederholen, sondern begnügen uns damit, auf ihn zu verweisen.[1]) Wer aber wird im Ernst glauben, daß Kant nur deshalb, weil er — die acht Quartbände des Swedenborgschen Werkes, mit vielem Aufwand von Mühe und Geld, einmal erstanden hatte, sich zu einer literarischen Auseinandersetzung mit der Schrift entschlossen hätte? Oder wollte man in dieser Hinsicht den humoristischen Vorbericht der „Träume eines Geistersehers" beim Wort nehmen? „Der Verfasser" — so heißt es hier — „bekennet mit einer gewissen Demütigung, daß er so treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuspüren. Er fand — — — wie gemeiniglich, wo man nichts zu suchen hat — — — er fand nichts. Nun ist dieses wohl an sich selbst schon eine hinlängliche Ursache, ein Buch zu schreiben; allein es kam noch dasjenige hinzu, was bescheidenen Verfassern schon mehrmalen Bücher abgedrungen hat, das ungestüme Anhalten bekannter und unbekannter Freunde." All dies würde Kant, der sich so leicht von keinem „Autorkitzel" verleiten ließ,[2]) schwerlich dazu vermocht haben, sich mit dem „Erzphantasten" Swedenborg, mit dem „ärgsten Schwärmer unter allen", so eingehend zu befassen, wenn nicht das, was er in ihm fand, mit der entscheidenden philosophischen Grundfrage, zu der ihn seine eigene innere Entwicklung inzwischen geführt hatte, in einem für ihn selbst befremdlichen, mittelbaren Zusammenhang gestanden hätte. Swedenborg ist für Kant die Karikatur aller Metaphysik des Übersinnlichen: aber eben kraft dieser Entstellung und Übertreibung aller ihrer Grundzüge eignet er sich dazu, dieser Metaphysik den Spiegel vorzuhalten. Hat sie sich in der ruhigen und sachlichen Analyse der „Preisschrift" nicht erkannt, so soll sie sich jetzt in diesem ihrem Zerrbild erkennen. Denn in der Tat: was unterscheidet die phantastischen Ausschweifungen der Schwärmer von den „Luftbaumeistern der mancherlei Gedankenwelten", die ihre Schöpfungen Systeme der Philosophie zu nennen pflegen? Wo ist die Grenze, die die Einbildungen des Visionärs von jener Ordnung der Dinge scheidet, wie sie von Wolff „aus wenig Bauzeug der Erfahrung,

---

[1]) An Charlotte v. Knobloch (1763) s. Bd. IX, S. 34.

[2]) Vgl. seinen Brief an Markus Herz vom J. 1773, IX, 114.

aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert oder von Crusius durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen" wie aus dem Nichts hervorgebracht worden ist?[1]) Gedenkt sich der Philosoph hier auf »Erfahrungen« zu berufen, so wird es — abgesehen davon, daß die Nachprüfung dieses Anspruchs oft genug auf bedenkliche Lücken der Begründung führen wird — dem Schwärmer an irgendwelchen Erfahrungsinstanzen, an sicher verbürgten übersinnlichen Daten und »Tatsachen« nicht fehlen. Oder soll hier die Form des Systems, der „vernünftige Zusammenhang" von Begriffen und Sätzen entscheidend sein? Aber wie weit eben diese Systematik, auch im offenbar Widersinnigen, sich treiben läßt: darüber hatte gerade das eingehende Studium der *„Arcana coelestia"* Kant von neuem belehrt. Wie nach dem Ergebnis der Schriften des Jahres 1763 alle Syllogistik nicht hinreicht, uns die Einsicht in einen einzigen Realgrund zu verschaffen — so verhindert auf der anderen Seite auch alle Abwesenheit wahrhafter Realgründe nicht die Einkleidung in ein scheinbar bündiges und lückenloses Schema von Schlußketten. In dieser Hinsicht also sind die „Träumer der Vernunft" nichts besser dran als die „Träumer der Empfindung": die kunstvollste Architektonik des Aufbaus vermag den Mangel im »Bauzeug« nicht zu ersetzen. Auch für den philosophischen Systematiker gibt es somit kein anderes Kriterium für die »Realität« seiner Schlußfolgerungen, als die genaueste und geduldigste Prüfung der »Data«, die ihm für jede Einzelfrage zur Verfügung stehen. Welche Gestalt aber nimmt die herkömmliche Metaphysik an, wenn wir diesen Maßstab an sie anlegen! Überall stoßen wir hier auf Fragen, die sich nicht nur als unverstanden, sondern bei näherem Zusehen als unverständlich erweisen, weil schon die Form der Problemstellung mit einem zweideutigen Begriffe oder einer erschlichenen Annahme behaftet ist.[2]) Man spricht

---

[1]) Träume eines Geistersehers, Drittes Hauptstück, II, 357, was unter Crusius' „Sprüchen vom Denklichen und Undenklichen" zu verstehen ist, dafür gibt eine Stelle der Preisschrift (II, 196 f.) die Erläuterung.

[2]) Vgl. Kant an Mendelssohn (8. April 1766): „Mein Versuch von der Analogie eines wirklichen sittlichen Einflusses der geistigen Naturen mit der allgemeinen Gravitation ist eigentlich nicht eine ernstliche Meinung von mir, sondern ein Beispiel, wie weit man und zwar unge-

von der „Gegenwart" der Seele im Körper, man untersucht die Art, wie „Geistiges" auf „Materielles" oder dieses auf jenes einwirken könne — aber man bemerkt nicht, daß man hierbei die gesamte Vorstellung, die man sich vom Geistigen macht, nicht sowohl der exakten wissenschaftlichen Analyse, als vielmehr der Gewohnheit und dem Vorurteil verdankt. Diese Selbsttäuschung ist zwar grob, aber anderseits begreiflich genug: „denn wovon man frühzeitig als Kind sehr viel weiß, davon ist man sicher, späterhin und im Alter nichts zu wissen und der Mann der Gründlichkeit wird zuletzt höchstens der Sophiste seines Jugendwahnes." Kant jedoch hatte schon am Schluß der Abhandlung von den „negativen Größen" ironisch die „Schwäche seiner Einsicht" zugestanden, nach welcher er „gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben". Vermöge dieser Schwäche wird ihm die gesamte zeitgenössische Metaphysik „mit ihrer so verwünschten Fruchtbarkeit", je weiter er sich in sie vertieft, um so mehr zu einem Buch mit sieben Siegeln. Sie löst sich ihm in ein Gewebe von Meinungen auf, die man wohl, gleich den Berichten, die Swedenborg von der Geisterwelt gibt, historisch erlernen, aber nicht, von den ersten Gründen an, verstehen und sich zu wahrhafter Überzeugung bringen kann. Hier bleibt für ihn somit nur ein einziger Standpunkt: nur das ehrliche und unumwundene Geständnis des Nichtwissens übrig. Das ganze Problem der Geisterwelt, damit aber auch alle anderen Aufgaben, die sich auf Gegenstände jenseits aller Erfahrung beziehen, kommen nunmehr als Inhalte theoretischer Spekulation für ihn nicht mehr in Frage. Was die Philosophie an diesem Punkte leisten kann, scheint, sachlich genommen, freilich geringfügig; aber es ist im methodischen Sinne für die gesamte Haltung des Wissens und Lebens entscheidend. Sie verwandelt die erzwungene Skepsis in eine freiwillige und gewollte. „Wenn die Wissenschaft ihren Kreis durchlaufen hat, so gelanget sie natür-

---

hindert in philosophischen Erdichtungen fortgehen kann, wo die Data fehlen und wie nötig es bei einer solchen Aufgabe sei auszumachen, was zur Solution des Problems nötig sei und ob nicht die dazu notwendigen Data fehlen ... Es liegt hier daran auszumachen, ob es nicht hier wirklich Grenzen gebe, welche nicht durch die Schranken unserer Vernunft, nein: — der Erfahrung, die die Data zu ihr enthält, festgesetzt sind. (IX, 55.)

licherweise zu dem Punkte eines bescheidenen Mißtrauens und sagt, unwillig über sich selbst: Wieviel Dinge gibt es doch, die ich nicht einsehe! Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, spricht in dem Munde des Sokrates mitten unter den Waren eines Jahrmarkts mit heiterer Seele: Wieviel Dinge gibt es doch, die ich alle nicht brauche! Auf solche Art fließen endlich zwei Bestrebungen von so unähnlicher Natur in eine zusammen, ob sie gleich anfangs nach sehr verschiedenen Richtungen ausgingen, indem die erste eitel und unzufrieden, die zweite aber gesetzt und genügsam ist. Denn um vernünftig zu wählen, muß man vorher selbst das Entbehrliche, ja das Unmögliche kennen; aber endlich gelangt die Wissenschaft zu der Bestimmung der ihr durch die Natur der menschlichen Vernunft gesetzten Grenzen; alle bodenlose Entwürfe aber, die vielleicht an sich selbst nicht unwürdig sein mögen, nur daß sie außer der Sphäre des Menschen liegen, fliehen auf den Limbus der Eitelkeit. Alsdann wird selbst die Metaphysik dasjenige, wovon sie jetzo noch ziemlich weit entfernet ist, und was man von ihr am wenigsten vermuten sollte: die Begleiterin der Weisheit."[1]) —

Für die Gesamtentwicklung Kants haben diese Sätze ein doppeltes Interesse. Sie zeigen ihn einerseits noch im nächsten Zusammenhang mit den inhaltlichen Grundtendenzen der Aufklärung — aber sie weisen auf der anderen Seite dennoch darauf hin, daß dieser Inhalt in seinem Geist eine neue Form, weil eine neue Begründung gewonnen hat. Wenn die Aufklärungsphilosophie in der Abwehr des Übersinnlichen, in der Einschränkung der Vernunft auf das Empirisch-Faßbare und »Diesseitige«, naiv verfährt, so ist bei Kant das gleiche Ergebnis das Produkt eines Denkprozesses, der alle Stadien kritischer Reflexion durchlaufen hat. Er steht nicht nur, aus Vorsicht oder Bequemlichkeit, auf dem Boden der »Erfahrung«, sondern er hat sich auf ihn mit Bewußtsein gestellt. So ist die Metaphysik auch für ihn noch Wissenschaft: aber Wissenschaft nicht mehr von Dingen einer übersinnlichen Welt, sondern von den Grenzen der menschlichen Vernunft.[2]) Sie weist den Menschen auf seinen eigentümlichen, ihm zugemessenen Kreis zurück, weil er der einzige ist, den er für seine sittliche Bestimmung, für die Bestimmung zum Handeln

---

[1]) II, 385 f.
[2]) II, 384.

braucht. Die gesamte moralische Stimmung der Aufklärung, wie sie in ihren reinsten und größten Geistern lebendig ist, hat hier durch Kant ihre theoretische Rechtfertigung erfahren. „Nein; sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung" — so ruft Lessing am Schluß der „Erziehung des Menschengeschlechts" aus — „da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer besseren Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nötig haben wird; da er das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem bloß heften und stärken sollten, die innern bessern Belohnungen desselben zu erkennen." Aus der gleichen ethischen Grundansicht und aus dem gleichen intellektuellen Pathos heraus hatte Kant, anderthalb Jahrzehnte vor der „Erziehung des Menschengeschlechts" seine Entscheidung für und wider die Metaphysik gefällt. „Wie? ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andre Welt gibt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren?"[1]) Wer für die Begründung des Sittlichen noch der Aussichten in die Metaphysik bedarf, der kennt es selbst noch nicht in jener reinen Autarkie und Selbstgenügsamkeit, die erst seinen echten Gehalt ausmacht. In diesem Sinne der ethischen Immanenz schließen die „Träume eines Geistersehers" mit der Berufung auf das Wort des „ehrlichen Candide": „laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten". —

Das neue Lehrideal setzt sich somit an dieser Stelle unmittelbar in ein neues Lebensideal um. Wie beide sich damals in Kants eigener geistiger Gesamthaltung und in der Wirkung, die er auf andere übte, ausprägten: dafür besitzen wir in einer bekannten Schilderung Herders, an der keine Lebensbeschreibung Kants vorbeigehen kann, ein entscheidendes und klassisches Zeugnis. „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in seinen blühendsten Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine zum Denken gebauete Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude, die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen, Scherz und

---

[1]) II, 389.

Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibniz, Wolff, Baumgarten, Humen prüfte und die Naturgesetze Keplers, Newtons, der Physiker, verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen „Emil“ und seine „Heloïse“, sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf moralischen Wert des Menschen. Menschen-Völker-Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Sekte, kein Vorteil, kein Namenehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken, Despotismus war seinem Gemüt fremde. Dieser Mann, den ich mit größester Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant; sein Bild steht angenehm vor mir.“[1]) Auch im „Reisejournal“ stellt Herder, indem er auf die trockene, abstrakte, zerstückelte Weise seines ersten Kindheits- und Jugendunterrichts zurückblickt, ihr den „lebendigen Unterricht“ und die reine „menschliche Philosophie“ Kants gegenüber. Wenn er indessen immer wieder die Freiheit und Heiterkeit der Seele als den Grundzug von Kants Wesen hervorhebt, so scheint selbst ihm nicht völlig bewußt geworden zu sein, daß dieses harmonische Gleichmaß für Kant keine unmittelbare Gabe der Natur und des Geschicks, sondern daß es in schweren intellektuellen Kämpfen errungen war. Mit der Epoche der „Träume eines Geistersehers“ freilich scheinen diese Kämpfe zunächst ihren Abschluß gefunden zu haben. Kant hat im theoretischen und im ethischen Sinne, er hat im Erkennen wie im Handeln die Richtung auf das reine »Diesseits« gewonnen. Jetzt glaubt er für immer sicher und fest „im Stande des Menschen“ zu stehen und gegenüber jeder täuschenden Anlockung, die ihn über diese Stellung hinausdrängen könnte, gesichert zu sein.[2]) So entschieden tritt diese Tendenz in ihm hervor, daß sie sich jedem, der damals mit ihm in nähere Berührung kam,

---

[1]) Herder, Briefe zur Beförderung der Humanität, Brief 79.

[2]) S. Fragmente aus dem Nachlaß (Werke, ed. Hartenstein, VIII, 625).

unmittelbar mitteilte. „Schon vielen Augen hat er Licht gegeben, Einfalt im Denken und Natur im Leben" — so heißt es in einem Gedicht, das der junge Reinh. Michael Lenz im Jahre 1770 „im Namen der sämtlichen in Königsberg studierenden Kur- und Livländer" verfaßt und dem Professor Kant bei Antritt seines neuen Amtes überreicht hat.[1]) In dem Kant dieser Epoche verwirklicht sich das Ideal eines Lebens, das gleich sehr beschaulich und tätig, das ebenso auf den Kreis der nächsten täglichen Pflichten eingeschränkt, wie der weitesten Aussichten fähig, das stets auf die allgemeinsten geistigen Zusammenhänge gerichtet und sich dennoch der Grenzen der menschlichen Einsicht in jedem Augenblick bewußt ist. Kant selbst hat in einem Brief, den er im Jahre 1768 an Herder nach Riga richtet, das Bild eines derartigen Lebens gezeichnet: „bei der frühen Auswickelung Ihrer Talente sehe ich mit mehrerem Vergnügen auf den Zeitpunkt hinaus, wo der fruchtbare Geist, nicht mehr so sehr getrieben durch die warme Bewegung des jugendlichen Gefühls, diejenige Ruhe erwirbt, welche sanft, aber empfindungsvoll ist und gleichsam das beschauliche Leben des Philosophen ist: gerade das Gegenteil von demjenigen, wovon Mystiker träumen. Ich hoffe diese Epoche Ihres Genies aus demjenigen, was ich von Ihnen kenne, mit Zuversicht: eine Gemütsverfassung, die dem, so sie besitzt, und der Welt unter allen am nützlichsten ist, worin Montaigne den untersten und Hume, soviel ich weiß, den obersten Platz einnehme."[2])

In allen geistigen Einflüssen, die Kant in dieser Epoche empfängt, tritt die Mitwirkung dieser »Gemütsverfassung« entscheidend hervor; — oder richtiger gesagt, ist es diese seelische Verfassung, aus der heraus er nun die philosophische Literatur betrachtet und auf Grund deren er seine Stellung zu ihr nimmt. Zwischen Kant und Montaigne, zwischen dem »Kritiker« und »Skeptiker«, zwischen dem strengsten systematischen und dem systemlosesten Denker, den es je gegeben, scheint auf den ersten Blick der Gegensatz freilich unüberbrückbar. Und doch gab es in der geistigen Phase, in der wir hier stehen, zwischen ihnen einen

---

[1]) Das Gedicht ist abgedruckt z. B. in der von A. Sauer herausgegebenen Sammlung der „Stürmer und Dränger", Band II, 215 f. (Kürschners Deutsche Nat.-Lit. Bd. 80).

[2]) S. Bd. IX, S. 60 f.

verbindenden Zug, der in ihrer gemeinsamen Stellung zur Gelehrsamkeit wurzelt. Wie Montaigne immer von neuem daran mahnte, daß wir unsere Fassungskraft schwächen, wenn wir von ihr verlangen, daß sie zu viel fasse, — daß wir gelehrt zwar durch fremdes Wissen, weise aber nur durch unser eigenes werden könnten: so sind auch Kants „Träume eines Geistersehers" ganz von der Einsicht durchdrungen, daß die wahre Weisheit die Begleiterin der Einfalt sei und daß sie, da bei ihr das Herz dem Verstande die Vorschrift gibt, gemeiniglich die großen Zurüstungen der Gelehrsamkeit und alle lärmenden Lehrverfassungen entbehrlich mache.[1]) Wie jener das „Que sçais je" zum Wahlspruch seiner Lebensphilosophie erhob, so sieht Kant in dem „methodischen Geschwätz der hohen Schulen oftmals nur ein Einverständnis, durch veränderliche Wortbildungen einer schwer zu lösenden Frage auszuweichen, weil das bequeme und mehrenteils vernünftige: Ich weiß nicht auf Akademien nicht leichtlich gehört wird."[2]) Wenn Montaigne, als einer der ersten unter den modernen Denkern, die Loslösung der Sittlichkeit von allen religiösen Bindungen verlangte, wenn er eine Moral forderte, die nicht durch gesetzliche oder religiöse Vorschriften erzwungen, sondern „aus eigenen Wurzeln, aus dem Samen der allgemeinen Vernunft" erwachsen sei, — so fragt auch Kant unwillig, ob nicht das Herz des Menschen unmittelbare sittliche Vorschriften enthalte, und ob man, um den Menschen allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen müsse.[3]) Wenn er aber hinzufügt, daß die wahren und wesentlichen Zwecke des Menschen nicht von solchen Mitteln abhängig gedacht werden dürfen, die nimmermehr in aller Menschen Gewalt sein können, so berührt uns hierin zugleich ein anderer Gedanken- und Lebenskreis; so werden wir unmittelbar in die Grundstimmung des Glaubensbekenntnisses des Savoyischen Vikars versetzt. Es bedürfte nicht der bekannten Anekdote, die uns davon erzählt, wie Kant im Jahre 1762 über der Lektüre des eben erschienenen „Emile" zum erstenmal seiner gewohnten Tageseinteilung untreu geworden sei und zum Erstaunen seiner Mit-

---

[1]) II, 389 f.
[2]) II, 333.
[3]) II, 389; vgl. Montaigne, Essays III, 12.

bürger seinen Nachmittagsspaziergang unterlassen habe, um uns zu sagen, was das Werk Rousseaus von Anfang an für ihn bedeutete. Das geschichtliche Neuartige in der Erscheinung Rousseaus tritt vielleicht am deutlichsten darin hervor, daß alle feststehenden Maßstäbe des Urteils, über welche die Epoche verfügt, ihm gegenüber sich zunächst als völlig unzulänglich erwiesen. Je nach der besonderen Prägung der Einzelgeister übte er auf sie eine durchaus entgegengesetzte Wirkung aus. Was die eigentliche Philosophie der Aufklärung betrifft, so blieb für sie Rousseau — so viele Fäden ihn noch mit ihr verknüpfen — im Grunde stets eine inkommensurable Größe. Wenn die deutsche Aufklärung hierbei in den Ton Voltaires nicht ohne weiteres einstimmte — wenn der besonnene und gesetzte Mendelssohn nach einem ruhigen und gerecht abwägenden Urteil strebte, so bleibt doch auch ihm jeder Blick für die eigentliche geschichtliche Originalität Rousseaus versagt. Mendelssohns Rezension der „Neuen Heloïse" in den „Literaturbriefen", in der er Rousseau, was die „Kenntnis des menschlichen Herzens" betrifft, weit unter Richardson stellt, ist für den literarischen Durchschnittsgeschmack jener Tage bezeichnend: nur Hamann hat sich ihr damals in seinen „Chimärischen Einfällen" mit seinem ganzen Temperament und mit der ganzen Kraft seines galligen Humors entgegengesetzt und sie aufs wirksamste persifliert. Das Verständnis für den Künstler in Rousseau hat erst die nächste Generation, die Generation der jungen »Genies« besessen. Sie ließ sich willig gefangen nehmen von der Kraft Rousseauscher Empfindung und Rousseauscher Sprache; sie glaubte in jedem Worte die Stimme des Lebens und der »Natur« selber zu hören. Aber in diesem Kultus des Gefühls, der sich nun an Rousseau entzündete, gingen auch alle schärferen Unterscheidungen, gingen alle die begrifflich-dialektischen Probleme unter, die für das Ganze seiner Persönlichkeit und für seine geschichtliche Mission nicht minder wesentlich sind. Es ist ein völlig selbständiger Standpunkt, den Kant gegenüber diesen beiden typischen Auffassungen und Schätzungen von Rousseaus Wesen in seinem eigenen Urteil festhält. Wenn die Aufklärung, die gegen Rousseau das Recht einer erstarrten und alt gewordenen Verstandeskultur verteidigt, ihn gleichsam mit den Augen des Greises sieht, wenn die „Genies" ihn mit den Augen des Jünglings sehen, so tritt Kant — dem auch hier wieder

nur Lessing zu vergleichen ist[1]) — ihm von Anfang an zugleich mit der Empfänglichkeit und mit dem reifen Urteil des Mannes gegenüber. Auch er, der in den Jahren, in denen er Rousseau kennen lernt, auf der Höhe des eigenen schriftstellerischen Könnens steht — die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen",[2]) die im Jahre 1764 erscheinen, sind diejenige Schrift, die, neben den „Träumen eines Geistersehers", am deutlichsten zeigt, was er als Stilist vermochte — besitzt das lebendigste Gefühl und Interesse für den neuen persönlichen Stil, den Rousseau in die philosophische Literatur einführt. Aber er gibt sich diesem Reiz nicht gefangen. „Ich muß" — so befiehlt er sich selbst — „den Rousseau so lange lesen, bis mich die Schönheit des Ausdrucks gar nicht mehr stört, und dann kann ich allererst mit Vernunft ihn übersehen." Aber der ästhetische Reiz von Rousseaus Schriften ist freilich nicht das einzige, was hier die besonnene und nüchterne Nachprüfung erschwert, sondern hinter ihm steht der nicht minder gefährliche Reiz seiner Dialektik. „Der erste Eindruck, den ein Leser, welcher nicht bloß aus Eitelkeit und zum Zeitvertreib liest, von den Schriften des J. J. Rousseau bekommt, ist, daß er eine ungemeine Scharfsinnigkeit des Geistes, einen edlen Schwung des Genius und eine gefühlvolle Seele in einem so hohen Grade antrifft, als vielleicht niemals irgendein Schriftsteller, von welchem Zeitalter, oder von welchem Volke er auch sei, vereint mag besessen haben. Der Eindruck, der hiernächst folgt, ist die Befremdung an seltsamen und widersinnigen Meinungen, die demjenigen, was allgemein gangbar ist, so sehr entgegen stehen, daß man leichtlich auf die Vermutung geratet, der Verfasser habe vermöge seiner außerordentlichen Talente und Zauberkraft der Beredsamkeit nur beweisen und den Sonderling machen wollen, welcher durch eine einnehmende und überraschende Neuheit über alle Nebenbuhler des Witzes hervorstehe." Bei beidem aber bleibt Kant nicht stehen, sondern er sucht hinter dem »Zauberer« Rousseau den Philosophen Rousseau. Das Paradoxe im Ausdruck und im Wesen des Mannes blendet ihn nicht und be-

---

[1]) Siehe Lessings Anzeige von Rousseaus Dijoner Preisschrift (Das Neueste aus dem Reiche des Witzes, April 1751); (Lachmann-Muncker IV, 388).

[2]) S. II, 243 ff.

irrt ihn nicht; er ist überzeugt, daß diese seltsame Erscheinung, die unter keine Konvention und Schablone fällt, dennoch ihr eigenes inneres Gesetz haben müsse, das er zu entdecken strebt. Und hier gewinnt er nun von ihm eine ganz neue und eigentümliche Auffassung. Wenn die Zeitgenossen sich in ihrem Urteil über Rousseau in irgend etwas einig waren, so war es darin, daß sie in ihm den Vorkämpfer gegen die Tyrannei der »Regel« erblickten. Als solcher wurde er von den einen mit Gründen der populären »Vernunft« und der bürgerlichen Moral bekämpft, wie er von den anderen enthusiastisch als Befreier begrüßt wurde. Die Rückkehr zur »Natur« schien die Rückkehr zur Freiheit des persönlich-innerlichen Lebens, zur Ungebundenheit des subjektiven Gefühls und Affekts. Für Kant indes, der von Newton herkommt, hat der Naturbegriff von Anfang an einen andern Klang. Er sieht in ihm den Ausdruck der höchsten Objektivität — den Ausdruck der Ordnung und Gesetzlichkeit selbst. Und in diesem Sinne deutet er sich nun auch Rousseaus gedankliche Grundtendenz. Wie Newton die objektive Regel der Bahnen der Weltkörper, so hat Rousseau die objektive sittliche Norm der menschlichen Neigungen und Handlungen gesucht und aufgestellt. „Newton sah zu allererst Ordnung und Regelmäßigkeit mit großer Einfachheit verbunden, wo vor ihm Unordnung und schlimm gepaarte Mannigfaltigkeit anzutreffen waren, und seitdem laufen Kometen in geometrischen Bahnen; Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird.“ Diese gediegene, feste in sich gleichbleibende »Natur« ist ebensoweit von der Veränderlichkeit der subjektiven Neigung, wie von dem Wechsel der theoretischen »Meinungen« unabhängig: sie ist das selbständige sittliche Gesetz in seiner reinen unwandelbaren Gültigkeit und Verbindlichkeit. Vor der Schlichtheit und vor der erhabenen Einfachheit und Einerleiheit dieses Gesetzes müssen alle Differenzen verschwinden, kraft deren der Einzelne sich durch Vorrechte der Geburt und des Standes oder durch die Gaben des Geistes und der Gelehrsamkeit vor allen andern ausgezeichnet glaubt. Kant selbst gesteht, »aus Neigung ein Forscher« zu sein und den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, in sich zu spüren. Aber den eigentlichen sittlichen

Wert und die „Ehre der Menschheit" will er nicht mehr in ihrem rein intellektuellen Vermögen und in ihrem intellektuellen Fortschritt suchen: — Rousseau hat ihn »zurecht gebracht«. „Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne den Menschen ehren, und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen."[1]) Jetzt versteht man es, daß Kant in eben demselben Brief an Mendelssohn, in welchem er diesem gesteht, daß er die aufgeblasene Anmaßung ganzer Bände voll metaphysischer Einsichten, so wie sie jetziger Zeit gangbar seien, mit Widerwillen, ja sogar mit einigem Hasse ansehe, doch zugleich erklärt, er sei so weit entfernt, die Metaphysik selbst, objektiv erwogen, für gering oder entbehrlich zu halten, daß er sogar überzeugt sei, daß das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechts von ihr abhänge.[2]) Denn das Ziel und die Orientierung der Metaphysik selbst haben sich nunmehr völlig geändert. An die Stelle der vielfältigen Probleme, die in den Schulen unter den Titeln der Ontologie, der rationalen Psychologie und Theologie abgehandelt werden, ist die eine grundsätzliche Forderung einer neuen Grundlegung der Ethik getreten. Hier, nicht in den logischen Schulbegriffen, wird der wahrhafte Schlüssel für die Deutung der geistigen Welt gesucht. Hat Kant diese Grundeinsicht aus Rousseau entnommen — oder hat er sie vielmehr in ihn hineingelegt? Diese Frage ist müßig; denn gerade in diesen feinsten Beziehungen geistiger und ideeller Art gilt der Satz, den Kant für das Apriori der theoretischen Erkenntnis ausgesprochen hat: daß wir nur das von den Dingen wahrhaft erkennen, was „wir selbst in sie legen". Wie Schiller später das verwickelte Gewebe der Kantischen Philosophie nach der ersten kurzen Bekanntschaft sogleich durchschaute, weil er es aus

---

[1]) Die hier angeführten Äußerungen Kants über Rousseau finden sich in den (zuerst von Schubert veröffentlichten) Bemerkungen, die Kant in das Handexemplar seiner „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764) eingetragen hat. In die meisten Kant-Ausgaben sind diese Bemerkungen unter dem Titel „Fragmente aus Kants Nachlaß" aufgenommen. Vgl. die Hartensteinsche Ausgabe VIII, 618, 624, 630.

[2]) An Mendelssohn, 8. April 1766, IX, 55.

seinem eigentümlichen Mittelpunkt, aus der Idee der Freiheit heraus begriff, die selbst die Grundidee seines Lebens war — so hat hier Kant unter der Leitung dieses seines ihm wesentlich zugehörigen Gedankens Rousseau gelesen und verstanden. Wie Newton ihm geholfen hatte, das Phänomen der Welt zu deuten, so vermittelt ihm Rousseau die tiefere Deutung des »Noumenon« der Freiheit. Aber schon in dieser Gegenüberstellung liegt freilich deutlich der Keim zu einem neuen fundamentalen Problem. Jetzt gilt es zu zeigen, wie es möglich ist, den Standpunkt der reinen »Immanenz« festzuhalten und dennoch die Unbedingtheit der sittlichen Normen zu wahren; — wie wir das »Intelligible« der Ethik rein erhalten und doch oder eben darum auf das Übersinnliche der mystischen Schwärmerei und der spekulativen Metaphysik verzichten können.

Aus dieser Grundfrage heraus, die fortan immer deutlicher in den Mittelpunkt tritt und die den gesamten gedanklichen Fortgang von den „Träumen eines Geistersehers" bis zur Schrift *„De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis"* bestimmt, wird auch die Stellung deutlich, die Kant um diese Zeit, in positiver, wie in negativer Hinsicht, zur Humeschen Lehre einnimmt.[1]) Daß er sich jetzt seiner ganz intellektuellen Stimmung nach Hume nahe fühlt, spricht der Brief an Herder vom Jahre 1768 aus: Hume nimmt hier den obersten Platz unter den Lehrern und Meistern der echten philosophischen »Gemütsverfassung« ein.[2]) Und auch in rein theoretischer Beziehung ist es zum mindesten ein entscheidendes Grundergebnis der Humeschen Lehre, das Kant nunmehr unumwunden und ohne Einschränkung annimmt. Daß sich aus einer bloßen Begriffszergliederung, die nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs fortschreitet, nicht die geringste Einsicht in irgendeinen »Realgrund« gewinnen lasse: diese Erkenntnis, die schon die Schrift über die negativen Größen ausgesprochen hatte, hat sich jetzt für Kant noch weiter befestigt und vertieft. „Wie etwas

---

[1]) Auf die Streitfrage nach der Richtung, dem Umfang und dem Zeitpunkt von Humes Einwirkung auf Kant gehe ich hier im einzelnen nicht näher ein: es sei, um Wiederholungen zu vermeiden, hierfür auf frühere Darlegungen (Erkenntnisproblem, 2. Aufl., II, 606 ff.) verwiesen.

[2]) S. oben S. 89.

könne eine Ursache sein oder eine Kraft haben": das läßt sich, wie er nunmehr überzeugt ist, niemals durch „Vernunft" — d. h. durch die Vergleichung der Begriffe nach dem Merkmal der Identität und des Widerspruchs einsehen, sondern die Kenntnis dieses Grundverhältnisses kann „lediglich aus der Erfahrung genommen werden".[1]) Aber nach zwei Seiten hin besitzt diese Zustimmung zur Humeschen Lehre ihre Grenze. Es ist ein völlig anderes theoretisches und ethisches Interesse, das aus Kant und das aus Hume spricht. Humes »Skepsis« ist in der Tat der vollständige und adäquate Ausdruck seiner gesamten Geistesart. Es ist die Lust am Zweifel um des Zweifels willen, die Lust an der schrankenlosen Betätigung seines überlegenen analytischen Verstandes, die ihn ganz beherrscht und ausfüllt. Zwar wirken auch bei ihm — insbesondere in den „Dialogen über die natürliche Religion" — die populären moralischen Tendenzen des Aufklärungsphilosophen mit; aber im Ganzen steht er auch den ethischen Grundfragen mit kühler, halb ironischer Überlegenheit gegenüber. Kant hingegen ist zwar gegenüber aller religiösen und theologischen Dogmatik, soweit sie sich als Begründung der Sittlichkeit gab, immer skeptischer geworden: aber seine Stellung zum Inhalt der Ethik selbst und seine Anerkennung ihres unbedingten Geltungsanspruchs ist Zeit seines Lebens unverändert geblieben. In dieser Hinsicht gestehen selbst die „Träume eines Geistersehers" ein, daß die »Verstandeswage«, deren Kant sich bedient, niemals völlig unparteiisch sein, daß sie nicht auf alles sittliche »Interesse« verzichten könne. Der Kampf gegen die Metaphysik und gegen ihre Fassung des Gottesbegriffs und des Begriffs einer übersinnlichen Welt bedeutet ihm zugleich den Kampf für eine neue positive Grundlegung der autonomen Sittlichkeit. Und auch innerhalb des rein logischen Gebiets zeigt sich ein analoges Verhältnis. Auch der Erfahrungsbegriff Kants enthält einen positiven Bestand, an den keine Skepsis heranreicht: denn jedes echte Erfahrungswissen schließt die Anwendung der Mathematik in sich. Für Hume löst sich die Erfahrung, auf die er sich beruft, in das bloße Spiel der Vorstellungen auf, das durch die »subjektiven« Regeln der Einbildungskraft und durch den psychologischen Mechanismus der Assoziation zusammengehalten wird — für Kant ist die Erfahrung, in der all unser Wissen

---

[1]) II, 387.

von »Realgründen« wurzeln soll, vielmehr die Methode der physikalischen Induktion, wie sie von Newton mit Hilfe einer genau bestimmten Methodik des Experiments und unter steter Anwendung der mathematischen Analyse und Rechnung ausgebaut worden ist. So nimmt auch dort, wo Kant sich durch Hume zum Kampfe gegen die Metaphysik und zur Bestreitung jeglicher »Transszendenz« angeregt fühlt, sein Gedanke alsbald Hume gegenüber eine neue und selbständige Wendung; denn je reiner er sich nunmehr bestrebt, sich ausschließlich innerhalb des „fruchtbaren Bathos der Erfahrung" zu halten, um so deutlicher wird ihm zugleich, daß diese Tiefe der Erfahrung selbst in einem Moment gegründet ist, das nicht in der sinnlichen Empfindung als solcher, sondern im mathematischen Begriff wurzelt. So führt gerade die schärfere Erfassung des Erfahrungsbegriffs selbst dazu hin, die verschiedenen Bedingungen, auf denen er beruht, genauer zu unterscheiden und sie ihrer spezifischen Geltung nach gegeneinander abzugrenzen.

4. Die Scheidung der sinnlichen und intelligiblen Welt.

Ein Darsteller der Geschichte von Kants Jugend hat einmal bemerkt, daß die gewöhnliche Ansicht, als habe das Leben Kants sich äußerst einfach und regelrecht abgewickelt, sich um so weniger bestätige, je tiefer man mit den Einzelheiten dieses Lebens vertraut werde. Vielmehr zeige es sich dann in immer überraschenderer Weise, daß Kants Leben, selbst in seinem äußeren Ablauf, mit den Maßstäben und Regeln des Alltags in keiner Weise gemessen werden kann. „Auch Kant ist keinen gemeinen Steg gewandelt. . . Von dem Beginn seiner selbständigen Entwicklung an bis in sein Alter hin tat er nie das, was in seinem Falle gewöhnliche Menschen würden getan haben. Daher schritt sein Leben, näher angesehen, keineswegs „in vollkommener Regelmäßigkeit vorwärts", sondern es bewegte sich in ganz irregulärer Art auf seine Ziele hin. Es lief immer der gemeinen Ansicht der Menschen zuwider und täuschte die Erwartungen derer, die ihn umgaben und beobachteten. Denn was man als Unternehmen von ihm erwarten durfte, unternahm er entweder nicht, oder er unternahm es, nachdem man die Erwartung bereits aufgegeben hatte, und dann führte er es aus so grandios und vollendet, daß

seine Leistung Staunen erregte und so wiederum erst recht aller Erwartung widersprach."[1])

Wenn dieser Ansicht, sofern sie den Fortschritt in Kants äußerem Lebensgange betrifft, ein Schein von Paradoxie anhaften mag, so trifft sie doch für die gedankliche Arbeit, in der Kants System sich bildet, in allen Punkten zu. So methodisch diese Arbeit in ihren tiefsten Motiven ist, so wenig geht sie in ihren Ergebnissen einfach, regelmäßig und „gradlinig" fort. Überall gerät man hier auf Punkte, an denen der Gedanke, nachdem er eben erst in Begriff stand, sich in einer bestimmten Lösung abzuschließen, plötzlich eine rückläufige Bewegung nimmt. Ein Problem wird aufgenommen, durchdacht und seiner Lösung entgegengeführt; — aber mit einem Male zeigt es sich, daß die Bedingungen, unter denen es steht, bei seiner ersten Bearbeitung nicht gehörig, nicht vollständig genug erwogen wurden und daß daher nicht sowohl ein einzelner Schritt der Lösung zu berichtigen, als vielmehr die ganze Art der Fragestellung durchaus neu zu gestalten ist. Kants Briefe, so schweigsam sie gewöhnlich über Fragen der inneren Entwicklung sind, berichten immer wieder von dergleichen »Umkippungen«. Nicht in stetigem ununterbrochenen Fortschritt baut sich hier allmählich ein Ganzes von Begriffen auf, sondern immer neue Fäden scheinen angesponnen zu werden, um alsbald wieder aufgelöst zu werden. Wenn Kant, nachdem er zur Durchbildung der kritischen Lehre gelangt ist, jeden ihrer wesentlichen Hauptsätze mit unbedingter Kraft der Überzeugung festhält und verteidigt, so ist für ihn in dieser Epoche der Vorbereitung vielmehr eine gewisse Indifferenz gegen alles, was bloß „Resultat" ist, bezeichnend: er fürchtet den zu frühen Abschluß eines Gedankenprozesses mehr, als daß er ihn sucht. „Was mich betrifft" — so schreibt er im Jahre 1768 an Herder — „da ich an nichts hänge und mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegen meine oder anderer Meinungen das ganze Gebäude öfters umkehre und aus allerlei Gesichtspunkten betrachte, um zuletzt etwa denjenigen zu treffen, woraus ich hoffen kann, es nach der Wahrheit zu zeichnen, so habe ich, seitdem wir getrennet sind, in vielen Stücken anderen Einsichten Platz gegeben."[2]) Und noch bestimmter stellt eine spätere Bemerkung

---

[1]) Emil Arnoldt, Kants Jugend (Ges. Werke III, 205).

[2]) An Herder 9. Mai 1768; s. Bd. IX, S. 59.

diese »Maxime« des Kantischen Denkens fest. „Ich bin nicht der Meinung eines vortrefflichen Mannes, der da empfiehlt, wenn man einmal sich wovon überzeugt hat, daran nachher nicht mehr zu zweifeln. In der reinen Philosophie geht das nicht. Selbst hat der Verstand auch schon einen natürlichen Widerwillen dagegen. Man muß eben die Sätze in allerlei Anwendungen erwägen und selbst, wenn diese einen besonderen Beweis entbehren, das Gegenteil versuchen anzunehmen, und so längeren Aufschub nehmen, bis die Wahrheit von allen Seiten einleuchtet."[1])

Erst indem man sich dieses allgemeine Verfahren Kants vergegenwärtigt, erfaßt man den ersten, gleichsam subjektiven Grund für die völlig überraschende Wendung, die seine Lehre noch einmal, in den Jahren von 1766—1770, in der Epoche, zwischen den „Träumen eines Geistersehers" und der Schrift *„De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis"* genommen hat. Wiederum mußte sich hier die Erwartung, die die Welt an Kants weitere Entwicklung knüpfen durfte, in der merkwürdigsten Weise enttäuscht finden. Wir erinnern uns, daß im Jahre 1763 nach der Abfassung des „Einzig möglichen Beweisgrundes" und der

---

[1] Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, Bd. II: Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Benno Erdmann Leipzig 1884; Nr. 5. — Ich habe diese „Reflexionen" (bei denen es sich um handschriftliche Bemerkungen handelt, die Kant dem Texte der Lehrbücher, über die er las, insbesondere dem Text von Baumgartens Metaphysik hinzugefügt hat), während sie in einer früheren Darstellung der Entwicklung der kritischen Philosophie von mir eingehend untersucht und benutzt worden sind, hier absichtlich nur dort herangezogen, wo sich der Zeitpunkt ihrer Abfassung mit Sicherheit feststellen läßt, — sei es, daß sie selbst eine bestimmte Zeitangabe enthalten, sei es, daß diese sich aus ihrem Inhalt unmittelbar und unzweideutig ergibt. Wo diese Datierung fraglich ist oder wo sie sich doch nur mittelbar durch verwickelte sachliche Rückschlüsse gewinnen läßt, da habe ich lieber auf diese Belege verzichten, als die biographische Darstellung, die vor allem auf genaue und eindeutige Zeitangabe angewiesen ist, mit einem für sie nicht unerläßlichen und in vieler Hinsicht problematischen Material belasten wollen. Genauere Handhaben für die Datierung der „Reflexionen" wird voraussichtlich die Herausgabe des gesamten „Handschriftlichen Nachlasses" von Kant liefern, mit welcher Erich Adickes in der Akademie-Ausgabe von Kants Schriften begonnen hat.

„Preisschrift“ die philosophischen Kenner in Kant den künftigen Schöpfer einer neuen gründlicheren Metaphysik sahen — einer Metaphysik, deren Grundlage kritisch geprüft nnd gesichtet, die aber doch im allgemeinen nach dem alten »rationalen« Typus aufgebaut sein sollte. Nun aber hatten sie es zu ihrem Befremden erlebt, daß Kant, den sie ganz zu den ihrigen gezählt hatten, einen Weg einschlug, der ihn für immer von der Metaphysik zu trennen schien. Zwar bekannte er sich noch immer einer alten Anhänglichkeit und einer Schwäche für sie schuldig; aber er tat es mit einer so ironischen Überlegenheit, daß man darin nur um so stärker die subjektive Befreiung fühlte, die er nunmehr endgültig für sich gewonnen zu haben glaubte. „Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr selten einiger Gunstbezeigungen rühmen kann, leistet zweierlei Vorteile. Der erste ist, denen Aufgaben ein Genüge zu tun, die das forschende Gemüt aufwirft, wenn es verborgenern Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspähet. Aber hier täuscht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung und ist diesmal auch unsern begierigen Händen entgangen. . . Der andere Vorteil ist der Natur des menschlichen Verstandes mehr angemessen und besteht darin einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei, und welches Verhältnis die Frage zu denen Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsere Urteile jederzeit stützen müssen. Insoferne ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft. . . Ich habe diese Grenze hier zwar nicht genau bestimmt, aber doch insoweit angezeigt, daß der Leser bei weiterem Nachdenken finden wird, er könne sich aller vergeblichen Nachforschung überheben in Ansehung einer Frage, wozu die Data in einer andern Welt, als in welcher er empfindet, anzutreffen sind. Ich habe also meine Zeit verloren, damit ich sie gewönne. Ich habe meinen Leser hintergangen, damit ich ihm nützete, und wenn ich ihm gleich keine neue Einsicht darbot, so vertilgte ich doch den Wahn und das eitele Wissen, welches den Verstand aufblähet und in seinem engen Raume den Platz ausfüllt, den die Lehren der Weisheit und der nützlichen Unterweisung einnehmen könnten.“ Die Metaphysik als theoretische Frage und Aufgabe verstanden scheint damit verabschiedet. Ausdrücklich erklärt Kant, daß er nunmehr die ganze Materie von Geistern als abgemacht und vollendet beiseite lege. Sie gehe

ihn künftig nichts mehr an, da vermöge der vorangehenden Betrachtungen alle philosophische Einsicht von dergleichen Wesen abgeschlossen sei und man davon künftighin wohl noch allerlei meinen, niemals aber mehr wissen könne. Diese Behauptung — so fügt er hinzu — erscheine freilich ruhmredig: aber sie sei es nicht, denn die Vollendung, von der hier die Rede sei, sei nur eine solche im negativen Verstande, durch die nicht die Bestimmung des Gegenstandes gegeben, sondern nur die Schranken unserer Einsicht mit Sicherheit festgestellt werden. Auf diesen Fuß könne die gesamte Pneumatologie der Menschen ein Lehrbegriff ihrer notwendigen Unwissenheit in Absicht auf eine vermutete Art Wesen genannt werden und als ein solcher der Aufgabe leichtlich adäquat sein.[1])

Völlig unvermutet mußte es nach diesem Eingeständnis sein, daß Kant am 20. August 1770 bei der Übernahme seines neuen Lehramts als ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik eine Abhandlung verteidigte, die schon in ihrem Titel versprach, die Form der intelligiblen Welt bestimmt aufstellen und sie von der sinnlichen Welt in allen wesentlichen Zügen abgrenzen zu wollen. Denn was hier unter dem Gesamtbegriff der intelligiblen Welt zusammengefaßt wird: das ist in Wahrheit nichts anderes als jenes Reich der immateriellen Substanzen, in das noch eben der Zugang uns verwehrt zu werden schien. Und hier handelte es sich nicht mehr um eine literarische Gelegenheitsschrift, die der Laune des Augenblicks entsprungen war, sondern hier entwickelte ein strenger systematischer Denker Zug für Zug in genauer Rechenschaftsablegung das gesamte Programm seiner künftigen Lehr- und Forschertätigkeit. Eine eingehende Theorie des Intelligiblen, gegründet auf eine Untersuchung seiner Prinzipien und Voraussetzungen und durchgeführt durch alle Hauptteile der bekannten Metaphysik ist es, die uns jetzt dargeboten wird. Daß diese ganze Untersuchung sich durchweg in Fragen bewegt, zu denen die Data in einer anderen Welt, als in derjenigen, in der wir empfinden, gelegen sind: dies ist Kant keinen Augenblick lang zweifelhaft; aber er ist jetzt weit entfernt, auf diese Untersuchung, als eine „vergebliche Nachforschung" Verzicht zu tun. Sicher und unbeirrt schreitet er vorwärts, und wenn er, wie es in einer vorbereitenden Schrift natürlich ist, kein ausgeführtes Gesamtbild der

---

[1]) Träume eines Geistersehers II, 367 f., 384 f.

intelligiblen Welt entwirft, so ist er doch überzeugt ihren allgemeinen Grundriß bestimmt und deutlich gezeichnet zu haben. Und nichts weist mehr in dieser Zeichnung auf die früheren Entwürfe und Versuche zurück: wie aus dem Nichts gesprungen steht das neue Bild der sinnlichen und der übersinnlichen Welt vor uns.

Und doch müssen wir auch für diese Schrift eine gedankliche Vermittlung suchen, die uns gestattet, sie, wenn nicht an die früheren Lösungen, so doch an die früheren Probleme des Kantischen Denkens anzuknüpfen. Welches Verhältnis besteht zwischen der Negation der „Träume eines Geistersehers" und den Positionen der Schrift über „die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der intelligiblen Welt"? Betreffen beide denselben Gegenstand oder ist vielleicht das Thema der Metaphysik ein anderes geworden? Und wenn dem so wäre: — welche neuen Aufgaben sind es, die inzwischen in Kant lebendig geworden sind und die jetzt im Mittelpunkt seines theoretischen Interesses stehen? Auf alle diese Fragen erteilen uns die Zeugnisse, die wir über Kants Entwicklung in den Jahren von 1766 bis 1770 besitzen, keine unmittelbare, zum mindesten keine vollständige Antwort. Aber der Inhalt der Inauguraldissertation selbst ergänzt diese Lücke: denn er weist deutlich und unverkennbar auf den neuen Gedankenkreis hin, in welchen Kant jetzt eingetreten ist. Zum ersten Male zeigt sich hier die Leibnizische Philosophie als eine ihn innerlich bestimmende Macht. Diese Behauptung scheint freilich paradox; denn behandelte nicht schon Kants Erstlingsschrift über die Schätzung der lebendigen Kräfte ein Thema aus der Leibnizischen Naturphilosophie und hatte die Gesamtheit von Leibniz' Lehren ihn nicht weiterhin — zum mindesten in der Gestalt, die sie durch Wolff und die Schulphilosophie erhalten hatten — Schritt auf Schritt begleitet? In Wahrheit aber zeigt gerade die häufige Erwähnung des Inhalts dieser Lehren bei Kant, daß ihr eigentümlichster philosophischer Geist ihm zunächst verschlossen blieb. Selbst die „Monadologia physica", die am nächsten an Leibniz anzuklingen scheint, bildet hiervon keine Ausnahme; denn als physische Monadologie sucht sie die letzten Einheiten im Gebiete des körperlichen Seins zu gewinnen. Die Monaden sind hier als Kraftzentren gefaßt, aus deren wechselseitigem Ineinanderwirken, aus deren Anziehung und Abstoßung sich die Materie, als ausgedehnte Masse, konstituiert.

Diese dynamische Konstruktion verwendet daher durchgehend Begriffe, die (wie der Begriff des körperlichen Elements, der Begriff der Fernkraft und des physischen Einflusses) in Leibniz' Sinne schlechthin als Fiktionen zu bezeichnen wären. Seinem eigentlichen metaphysischen Inhalt nach aber gilt der Monadenbegriff — im „Versuch über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" — als ein Musterbeispiel für jenes von Kant bekämpfte »synthetische« Verfahren der Metaphysik, in dem die Grundbegriffe nicht sowohl durch Zergliederung der Erscheinungen in ihre Elemente abgeleitet, als vielmehr willkürlich »erdacht« werden.[1]) Auch dieses Urteil zeigt, daß Kant die ungeheure analytische Gedankenarbeit, in der Leibniz seinen Substanzbegriff aus der Betrachtung der Phänomene, als deren »Prinzip« und »Fundament« gewonnen hatte, damals noch in keiner Weise zu überblicken und zu würdigen vermochte.[2]) Man muß sich diese bisherige Stellung zur Leibnizischen Lehre vergegenwärtigen, um zu ermessen, welche entscheidende Wandlung Leibniz' „Nouveaux Essais sur l'entendement humain", als Kant sie zuerst kennen lernte, nunmehr in seiner Gesamtanschauung des Systems hervorbringen mußten. Über sechzig Jahre lang war dieses Werk in den Manuskripten der Bibliothek zu Hannover verborgen geblieben, bis es von Raspe im Jahre 1765 in seiner Ausgabe der „Oeüvres philosophiques" zum Druck befördert wurde. Jetzt aber mußte es mit der ganzen Kraft eines völlig neuen Eindrucks auf die Epoche wirken. Wie von den Toten auferweckt stand Leibniz noch einmal mitten unter den Zeitgenossen. Nun erst trat die ganze Weite und Ursprünglichkeit seines Denkens, die bisher durch die Schultradition verdunkelt worden war, klar und bestimmt hervor. In diesem Werke — dies fühlte man allgemein — handelte es sich nicht um ein vereinzeltes gelehrtes Produkt, sondern um ein Ereignis, das in die allgemeine Geistesgeschichte und all ihre Probleme und Interessen entscheidend eingriff. Auf diese Art haben Herder und Lessing, der eine deutsche Übersetzung der „Nouveaux Essais" geplant und begonnen hat,[3]) das Werk verstanden und aufgenommen. Auch sonst

---

[1]) II, 177.

[2]) Näheres hierüber in meiner Schrift: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg 1902, bes. Kap. 6.

[3]) Siehe Lessings Werke, Ausgabe Lachmann-Muncker, XV, 521 f.

sind es eben diese Jahre von 1765—1770 gewesen, die für die allgemeine Kenntnis und für das tiefere Verständnis der Leibnizschen Lehre in Deutschland das meiste getan haben: denn erst seit Dutens' große Ausgabe im Jahre 1768 erschien, vermochte man das Ganze von Leibniz' philosophischen und wissenschaftlichen Arbeiten, die zuvor verstreut oder unbekannt waren, mit einiger Genauigkeit und Vollständigkeit zu überblicken. Auch für Kant war damit eine ganz neue Quelle erschlossen. Daß er sich insbesondere mit den „Nouveaux Essais" eingehend beschäftigt hat, dafür bieten seine Aufzeichnungen aus dieser Zeit mancherlei unzweifelhafte Belege.[1]) Zum ersten Male trat ihm hier Leibniz nicht nur als Naturphilosoph oder als spekulativer Metaphysiker, sondern als Kritiker der Erkenntnis entgegen. Jetzt begriff er, in welchem Sinne die Lehre von den eingeborenen Ideen und Wahrheiten mit dem System der Monadologie zusammenhing; wie sie auf der einen Seite dieses System begründete und auf der anderen Seite in demselben erst seine volle konkrete Bestätigung finden sollte. Noch einmal sieht sich Kant damit vor die große Frage nach der Beziehung zwischen der Methodik der wissenschaftlichen Erkenntnis und der der Metaphysik gestellt. Leibniz führt ihn auf sein eigenes Grundproblem zurück, das aber jetzt aus aller Verbindung mit konkreten Einzelfragen gelöst ist und eine schlechthin universelle Fassung gewinnt.

Will man sich diesen Prozeß vergegenwärtigen, so darf man freilich nicht von dem ausgehen, was Leibniz' System seinem tatsächlichen geschichtlichen Bestande nach bedeutet, sondern davon, wie es sich in Kants Geiste dargestellt hat. Kants Interpretation einzelner Leibnizscher Begriffe und Sätze ist von Mißverständnissen nicht frei; und sie konnte dies kaum sein, da, trotz der Dutensschen Gesamtausgabe, die wichtigsten Quellen der Leibnizschen Philosophie, über die wir heute verfügen, — insbesondere der größte Teil des philosophischen und mathematischen Briefwechsels — im 18. Jahrhundert noch unerschlossen waren. Für die Geschichte von Kants Geistesentwicklung aber ist dies von geringem Belang: denn hier kommt es nicht darauf an, was Leibniz war, sondern wie Kant ihn

---

[1]) Vgl. Kants „Reflexionen" Nr. 513, 273—278; zur Zeitbestimmung dieser Reflexionen s. Adickes, Kant-Studien S. 164 ff. und Erkenntnisproblem, 2. Aufl., II, 622 f.

gedeutet und gesehen hat. Als Kant später in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" Leibniz' System noch einmal im Gesamtzusammenhang überblickte, da legte er allen Nachdruck darauf, daß die Monadologie nicht als ein Versuch zur Naturerklärung beurteilt werden dürfe, sondern daß sie ein „an sich richtiger platonischer Begriff von der Welt sei, so fern sie gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als Ding an sich selbst betrachtet, bloß ein Gegenstand des Verstandes ist, der aber doch den Erscheinungen der Sinne zum Grunde liegt."[1]) In der Tat ist es dieser Gesichtspunkt gewesen, unter dem er Leibniz' Lehre von Anfang an beurteilt hat. Die Monaden sind das „Einfache" der Dinge; aber diese ihre Einfachheit bezeichnet keineswegs diejenige eines physischen Teils, der als Ingrediens in die Zusammensetzung der Körper einginge, sondern jene letzte nicht weiter auflösbare Einheit, deren wir uns als geistige Subjekte im Gedanken des Ich bewußt sind.[2]) Im Akte des Selbstbewußtseins ist uns eine Einheit gegeben, die nicht weiter ableitbar, sondern vielmehr das Prinzip aller Ableitung ist, — die nicht mehr aus einer ursprünglicheren weiter zurückliegenden Vielheit resultiert, sondern die notwendige Voraussetzung für die Vorstellung jeder Vielheit bildet. Denn um ein Vieles zu denken oder vorzustellen, müssen seine verschiedenen Momente aufeinander bezogen und als ein zusammenhängendes Ganze gedacht werden — eben diese Zusammenfassung aber ist nur dann vollziehbar, wenn wir jene allgemeine Möglichkeit das „Eine in Vielem" zu sehen, die wir mit dem Namen »Perzeption« oder »Bewußtsein« zu bezeichnen pflegen, schon zu grunde legen. Zwei Ansichten der Welt sind es somit, die einander ihrem Prinzip und Ursprung nach entgegenstehen, wenngleich sie in dem konkreten Ganzen unserer Erfahrung miteinander verknüpft sind. Nach der einen erfassen wir uns selbst als geistige Wesenheiten: als einen Inbegriff seelischer Phänomene, die in ihrer Mannigfaltigkeit alle auf das gleiche identische Ich bezogen sind und somit nur eine einzige Erlebnisreihe, eine einheitliche »Substanz« ausmachen; nach der anderen sehen wir uns, sowie die Welt unserer Um-

---

[1]) Metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 2. Hauptstück, Lehrsatz 4, Anmerkung 2 (IV, 413).

[2]) Vgl. Kritik der reinen Vernunft, Anmerkung zur zweiten Antinomie (III, 318).

gebung als ein zusammenhängendes körperliches Ganze an, das durch mechanische Gesetze, durch die Gesetze von Druck und Stoß regiert wird. In der ersteren Form der Auffassung ist uns dasjenige, was wir die »Welt« nennen, ein Ganzes rein innerlicher Zustände, ein Inbegriff von Vorstellungen und Strebungen — in der zweiten betrachten wir eben diese Zustände, so wie sie sich für einen äußeren Beobachter allein darstellen können. Für diesen muß die intensive Mannigfaltigkeit sich in eine extensive verwandeln; die Abhängigkeit der inneren Phänomene voneinander und ihre qualitative Verwandtschaft oder Ähnlichkeit muß ihm als eine äußerliche Stellenordnung erscheinen, wie wir sie im Begriffe des Raumes und der Zeit denken. Fragen wir aber, welcher der beiden Ansichten der Wirklichkeit die höhere »Wahrheit« zukommt, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Denn in jener erfassen wir uns nach dem, was wir rein für uns selbst sind; in dieser stellt sich nur der Gesichtspunkt dar, unter den unser Sein fällt, wenn es gleichsam von außen aufgefaßt wird. In dem einen Fall wird ein rein geistiges Sein auch durch rein geistige Begriffe — wie den Begriff der dynamischen Bedingtheit des einen Zustandes durch einen andern — ausgedrückt und dargestellt; in dem andern Fall müssen wir das, was in Wahrheit eine innere Beziehung ist, um es überhaupt kenntlich zu machen, in die Äußerlichkeit der Raum- und Zeitform übersetzen. So erhalten wir das eine Mal das Bild einer reinen Verstandeswelt: einer Gemeinschaft zwischen verschiedenen geistigen Substanzen, das andere Mal das Bild einer Sinnenwelt, d. h. einer Verknüpfung von Erscheinungen, deren Beisammen und Nacheinander sich empirisch beobachten und beschreiben läßt. In dieser Grundkonzeption fand Kant nunmehr — wie sein Vergleich von Leibniz und Platon zeigt — den alten Gegensatz des »Phaenomenon« und »Noumenon« von einer neuen Seite her erfaßt und gedeutet. In diesem universalen geistesgeschichtlichen Zusammenhang — auf den übrigens Leibniz selbst mit Nachdruck hingewiesen hatte[1]) — erblickt er nunmehr das System der Monadologie. Der »klassische« Unterschied zwischen der Welt des Intelligiblen und des Sinnlichen[2]) schien hier aus den Grund-

[1]) Siehe Epistola ad Hanschium de Philosophia Platonica sive de Enthusiasmo Platonico; Opera; ed. Dutens, T. II, p. 1.

[2]) Vgl. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis § 7 (II, 411), sowie Kritik der reinen Vernunft III, 212 ff.

gesetzen der Erkenntnis selbst abgeleitet und damit erst in seiner Notwendigkeit begriffen. Auch Kants eigener Standpunkt zu der Frage war damit verschoben. Er hatte in seiner Kritik der Metaphysik — von der Preisschrift bis zu den Träumen eines Geistersehers — beständig nach den »Daten« gefragt, auf die die Erkenntnis einer übersinnlichen Welt sich stützen könne — und er hatte diese Daten in den herkömmlichen Definitionen der Schulmetaphysik, geschweige denn in den Theorien und Berichten eines Swedenborg, nirgend zu entdecken vermocht. Jetzt aber hat er einen neuen Ausgangspunkt gefunden: das entscheidende Datum — das ist Kant erst am Studium von Leibniz ganz zum Bewußtsein gekommen — liegt in der verschiedenen Herkunft und in der verschiedenen Geltungsart der Prinzipien unserer Erkenntnis. Hier, wenn irgendwo, hat die Betrachuung der Metaphysik einzusetzen. Das wahrhaft Geistige ist nicht das Überschwängliche, über alle Form unseres Wissens Hinausgehende, sondern es liegt eingeschlossen in dieser Form des Wissens selbst. Der Unterschied zwischen allgemeingültigen und partikulären, zwischen notwendigen und zufälligen Wahrheiten ist »gegeben«, ist unzweifelhaft gewiß —: man versuche, ob es möglich ist, die Grenzen der sinnlichen und intelligiblen Welt zu bestimmen, ohne etwas anderes als diesen Unterschied vorauszusetzen.

Denn in dem Streit zwischen Leibniz und Locke war Kant sogleich — und wie es scheint ohne Zögern — auf die Seite des ersteren getreten. Die Lockesche Herleitung der reinen Verstandesbegriffe aus der »Erfahrung« ist ihm immer als eine Art von »generatio aequivoca« erschienen: in keiner Epoche seines Denkens hat er sich bei dieser Art von »Geburtsbrief« beruhigt.[1]) Wenn Kant jemals »Empirist« war, so bedeutete dies für ihn nur die Forderung, daß die Gültigkeit der Begriffe in der Analyse des objektiven Inhalts der Erfahrung als gegründet aufgezeigt werde; aber er sah niemals den Nachweis der subjektiven psychologischen Herkunft eines Begriffs und seine Herleitung aus einfachen »Empfindungen« als die hinreichende oder als die notwendige Bedingung seiner Wahrheit an. Daß insbesondere Begriffe wie Möglichkeit, Existenz, Notwendigkeit, Substanz, Ursache u. s. f. nebst allem, was mit ihnen zusammenhängt und aus ihnen folgt,

---

[1]) Vgl. hierzu Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 119 u. 167 (III, 106 u. 135).

auf diesem Wege niemals zu gewinnen und abzuleiten sind: darüber ist er sich jetzt völlig klar geworden. Denn da die Beziehungen, die sie aussagen, nicht selbst sinnlicher Natur sind, so können sie auch durch bloße Summierung sinnlicher Einzelinhalte niemals aus dem Stoff der Wahrnehmungen herausgezogen werden.[1]) Will man hier davon sprechen, daß diese reinen Relationsbegriffe »durch Abstraktion« aus den besonderen Empfindungen des Gesichts, des Gehörs u. s. f. gewonnen werden, so muß zuvor die Zweideutigkeit, die dem Begriff der »Abstraktion« selbst anhaftet, beseitigt werden. Der echte logische oder mathematische Begriff ist nicht von den sinnlichen Erscheinungen abstrahiert, (denn dann enthielte er nichts, was nicht auch in ihnen als irgendwie gegenwärtiger Bestandteil vorhanden wäre), sondern er verhält sich vielmehr ihnen gegenüber abstrahierend, d. h. er stellt eine allgemeine Beziehung hin, ohne sich darum zu kümmern, ob sie in irgendwelchen sinnlichen Einzelbeispielen sich belegen und darstellen läßt. Er wäre demnach richtiger nicht als *„conceptus abstractus"*, sondern als *„conceptus abstrahens"* zu bezeichnen.[2]) In diesem Sinne werden auch die geometrischen Grundbegriffe von Kant, — bevor er in der Dissertation für Raum und Zeit die charakteristische methodische Bezeichnung der „reinen Anschauung" gewinnt — eine Zeitlang noch als „Ideen des reinen Verstandes" bezeichnet: denn auch sie sind Ausdrücke für Verhältnisse, die wir, um sie im allgemeinen zu erkennen, nicht zuvor in besonderen Einzelfällen erprobt zu haben brauchen. Wir gewinnen freilich auch sie in gewissem Sinne »durch Abstraktion«; aber das Material, das dieser Abstraktion zugrunde liegt, sind nicht die Empfindungen, sondern die Tätigkeiten des Geistes selbst, die wir in ihrer immanenten Gesetzlichkeit und daher in ihrer Notwendigkeit erfassen. „Einige Begriffe" — so heißt es in einer Aufzeichnung aus dieser Zeit — „sind von den Empfindungen abstrahiert; andre bloß von dem Gesetze des Verstandes, die abstrahierten Begriffe zu vergleichen, zu verbinden oder zu trennen. Der letzteren Ursprung ist im Verstande; der erstere in den Sinnen. Alle Begriffe von solcher Art heißen reine Verstandesbegriffe: *conceptus intellectus puri*. Zwar können wir nur bei Gelegenheit der sinnlichen Empfindungen diese Tätigkeiten des Verstandes in

---

[1]) De mundi sensibilis etc. § 8; II, 411.

[2]) De mundi sensibilis etc. § 6; II, 410.

Bewegung setzen, und uns gewisser Begriffe von den allgemeinen Verhältnissen abstrahierter Ideen nach Gesetzen des Verstandes bewußt werden; und so gilt auch hier Lockes Regel, daß ohne sinnliche Empfindung keine Idee in uns klar wird; aber die *notiones rationales* entspringen wohl vermittelst der Empfindung und können auch nur in Applikation auf die von ihnen abstrahierten Ideen gedacht werden; aber sie liegen nicht in ihnen und sind nicht von ihnen abstrahiert; so wie wir in der Geometrie die Idee vom Raume nicht von der Empfindung ausgedehnter Wesen entlehnen, ob wir diesen Begriff (gleich) nur bei Gelegenheit der Empfindung körperlicher Dinge klar machen können. Daher ist die Idee des Raumes *notio intellectus puri*, welche auf die abstrahierte Idee der Berge und der Fässer kann angewandt werden. Die Philosophie über die Begriffe des *intellectus puri* ist die Metaphysik, sie verhält sich zur übrigen Philosophie, wie die *mathesis pura* zur *mathesis applicata.* Die Begriffe des Daseins (Realität), der Möglichkeit, der Notwendigkeit, des Grundes, der Einheit und Vielheit, der Teile, Alles, Keines, des Zusammengesetzten und Einfachen, des Raumes, der Zeit, der Veränderung, der Bewegung, der Substanz und des Accidens, der Kraft und der Handlung und alles was zur eigentlichen Ontologie gehört, ist im Verhältnis auf die übrige Metaphysik, wie die allgemeine Arithmetik in der *mathesi pura.*"[1]) Die Schrift „*De mundi*

---

[1]) Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft, Nr. 513 (zur Zeitbestimmung vgl. oben S. 104, Anm. 1). Man stelle diesen Sätzen, um sich den geschichtlichen Zusammenhang mit Leibniz zu vergegenwärtigen, die Sätze aus der Vorrede der „Nouveaux Essais" gegenüber: „Peut-estre que nostre habile Auteur (Locke) ne s'éloignera pas entierement de mon sentiment. Car apres avoir employé tout son premier livre à rejetter les lumières innées, prises dans un certain sens, il avoue pourtant au commencement du second et dans la suite que les idées qui n'ont point leur origine de la sensation, viennent de la reflexion. Or la reflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela estant, peut-on nier qu'il y a beaucoup d'inné en nostre esprit, puisque nous sommes innés, pour ainsi dire, à nous mêmes? et qu'il y a en nous mêmes: Estre, Unité, Substance, Durée, Changement, Action, Perception, Plaisir et mille autre objets de nos idées intellectuelles? Et ces objets estant immediats à nostre entendement et toujours presens (quoyqu'ils ne sauroient estre toujours appercus à cause de nos dis-

sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" fügt diesen Gedanken sodann die abschließende terminologische Bestimmung hinzu, durch welche der zweideutige Begriff der „angeborenen Ideen" vermieden wird. Nicht um „angeborene Begriffe" (*conceptus connati*) handelt es sich in den Grundkategorien des Verstandes, wohl aber um ursprüngliche Gesetze des Geistes (*leges menti insitae*), die uns freilich nur durch Aufmerken auf seine Handlungen, und also bei Gelegenheit der Erfahrung zum Bewußtsein kommen.[1]) Auch hierin schreitet Kant sachlich über Leibniz nicht hinaus; aber er hat nunmehr für den Grundgedanken, den dieser vertritt, einen neuen bezeichnenden Ausdruck geprägt, der in seiner Prägnanz und Bestimmtheit von selbst zu einer Verschärfung und Vertiefung des Problems der »Apriorität« weiterleitet.

Noch aber galt es zuvor, eine andere kritische Entscheidung zu treffen, die Kant in weit komplexere Fragen, als der Gegensatz zwischen Leibniz und Locke, hineinführen mußte. Daß sein Urteil sich gegen Locke gewandt hatte, war für ihn selbst unbedenklich: — denn er selbst hatte immer sehr bestimmt zwischen dem »Empirismus« und der »Empirie« unterschieden. Aber durfte er in dem Aufbau der reinen intellektuellen Erkenntnis, den er jetzt unternahm, neben Locke auch Newton aufgeben? Und bestanden nicht zwischen diesem und Leibniz gleichfalls die schwersten noch ungeschlichteten und wie es schien unschlichtbaren Gegensätze? Seit diese Gegensätze in dem polemischen Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke auf ihre schärfste Form gebracht worden waren, waren sie nicht mehr zur Ruhe gelangt. Die gesamte philosophische und wissenschaftliche Literatur des achtzehnten Jahrhunderts ist noch von ihnen erfüllt. Überall stehen sich hier der Weltbegriff des Metaphysikers und Ontologen und der Weltbegriff des mathematischen Physikers schroff und unversöhnlich gegenüber. Diese Trennung wird zu

---

tractions et besoins), pourquoy s'étonner que nous disons que ces idées nous sont innées avec tout ce qui en dépend?" Für Raum und Zeit s. bes. Nouv. Essais II, 5: „Les idées .. comme celle de l'espace, figure, mouvement, repos sont .. de l'esprit même, car ce sont des idées de l'entendement pur, mais qui ont du rapport à l'exterieur et que les sens font appercevoir."

[1]) De mundi sensibilis etc. § 8; III, 411.

einer allgemeinen Parole, unter der die geistigen Kämpfe der Zeit ausgefochten werden. Das größte wissenschaftliche Genie Deutschlands, Leonhard Euler, hatte soeben diesen Widerstreit im Jahre 1768 in einem populären Werk: in den „Briefen an eine deutsche Prinzessin", noch einmal in aller Ausführlichkeit entwickelt. Wenn der Metaphysiker — so war hier dargelegt — die Welt, um sie zu verstehen, in letzte einfache Teile zerlegt, so muß der Mathematiker umgekehrt darauf dringen, daß die Teilbarkeit der Materie, wie des Raumes, ins Unendliche geht und daß man daher hier niemals zu einem unzerlegbar Einfachen gelangt. Wenn jener das Wirkliche in eine Summe für sich bestehender punktueller Substanzen auflöst, die doch in ihrer Zusammensetzung das Phänomen (oder vielmehr den Schein) der Ausdehnung erzeugen sollen, — so weiß dieser, daß kraft der Kontinuität des Raumes und der Zeit immer nur von einer komplexeren räumlichen oder zeitlichen Beziehung zu einer anderen einfacheren Beziehung zurückzugelangen ist, daß es aber niemals gelingen kann, die Ausdehnung selbst aus Punkten, das Extensive aus dem Inextensiven hervorgehen zu lassen. Wenn ferner nach den hergebrachten Lehren der Metaphysik der reine Raum und die reine Zeit nichts für sich selbst sind, sondern beide immer nur als Bestimmungen, als »Accidenzen« der allein wirklichen Körper und ihrer Bewegungen gedacht werden, so wird der Mathematiker und Physiker sich seinerseits freilich nicht damit bemengen, die Art der Realität festzustellen, die dem Raume und der Zeit zukommt; daß ihnen aber irgendeine solche Realität zuzusprechen ist und daß somit Ausdehnung und Dauer, auch abgelöst von dem Ausgedehnten und Dauernden, ein selbständiges Sein besitzen, daran wird er unbedingt festhalten, weil es ihm ohne diese Annahme nicht gelingen würde, den obersten Gesetzen der Bewegung einen klaren und bestimmten Sinn zu geben. Das Beharrungsgesetz z. B. kann nicht eindeutig und scharf formuliert werden, wenn man nicht den reinen, oder, wie Newton ihn genannt hatte, den absoluten Raum von allem, was in ihm enthalten ist, unterscheidet und ihn als ein selbständiges Ganze anerkennt, mit bezug auf welches von der Ruhe oder Bewegung eines materiellen Systems gesprochen werden kann.[1])

---

[1]) Leonhard Euler, Briefe an eine deutsche Prinzessin, Petersburg 1768; Theoria motus corporum solidorum seu rigidorum, Rostock

Der schärfste und bestimmteste Einspruch gegen alle Anmaßung der Metaphysik in Fragen der Naturtheorie mitzusprechen war hier somit von einem Denker erhoben, für den Kant stets die tiefste Verehrung empfunden hatte, und den er, nach Newton, als den eigentlichen Schiedsrichter in allen Fragen der exakten und empirischen Wissenschaften anzusehen gewohnt war. Auf Eulers Verfahren, die sicheren Ergebnisse der Mathematik zum Prüfstein für allgemeine philosophische Sätze zu nehmen, an denen sich ihre Wahrheit oder Unwahrheit entscheiden muß, hatte sich Kant schon in der Vorrede zu dem „Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen" berufen; auf ihn hat er sich in der Abhandlung „von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" vom Jahre 1768, die sich ausdrücklich als eine Erweiterung seiner „Reflexionen über Raum und Zeit" gibt, gestützt und in der Schrift *„De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis"* wird er noch einmal als *„phaenomenorum magnus indagator et arbiter"* gefeiert.[1]) Das eine stand demnach für Kant auch jetzt, da er selbst an eine Umbildung seiner Lehre ging, die ihn der Metaphysik wieder anzunähern schien, unzweifelhaft fest: daß, welche Geltung man den metaphysischen Grundsätzen auch zugestehen mochte, die Mathematik, als reine und als angewandte Wissenschaft, in ihrer unbedingten Geltung sichergestellt und gegen alle »Chicanen« der Metaphysik geschützt werden mußte. Wie aber war dieser Zweck zu erreichen, wenn man, wie Kant es von jetzt ab tat, an dem Gegensatz zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt in aller Schärfe festhielt? War es möglich, dem Mathematischen die lückenlose Anwendbarkeit auf das Physische zuzugestehen, ohne daß damit beides in seiner Natur und Wesenheit als gleichartig erklärt wurde? Hier gerät der Gedanke in ein eigentümliches Dilemma. Entschließt er sich, die volle Entsprechung zwischen dem Mathematischen und dem Empirischen zu behaupten, so daß es also keinen Satz der reinen Mathematik gibt,

---

und Greifswald 1765; Réflexions sur l'espace et le temps (Histoire de l'Academie des Sciences et Belles Lettres, Berlin 1748); Mechanica sive motus scientia analytice exposita, 2 tom., Petropol. 1736—42; näheres über Euler und seinen Kampf gegen die „metaphysischen" Raum- und Zeitlehren s. Erkenntnisproblem, 2. Aufl.; II, 472 ff., 501 ff.

[1]) II, 206, 394, 431.

der nicht auch in der angewandten seine volle Gültigkeit besäße, so kann, wie es scheint, auch der Ursprung der mathematischen Begriffe und ihr Erkenntniswert kein anderer, als der der empirischen Begriffe sein. Werden dagegen die mathematischen Wahrheiten als reine Verstandeswahrheiten betrachtet, die nicht von den Dingen, sondern von den Gesetzen und Tätigkeiten des »Intellekts selbst« abgeleitet sind: was verbürgt uns alsdann, daß die Dinge den reinen Begriffen, daß das Sinnliche dem Intelligiblen durchweg gemäß ist? Wollten wir hier auf eine „praestabilierte Harmonie" zwischen beiden Gebieten zurückgreifen, so hätten wir damit in Wahrheit nur ein Wort gewonnen, nicht aber eine Lösung des Problems erreicht.[1])

Und in der Tat scheitert das Leibnizische System der Metaphysik gerade an diesem Punkte. Der Grundmangel dieses Systems ist, nach Kants Urteil, eben der, daß die Form des »Rationalen«, die in ihm aufgestellt und von ihm allein anerkannt wird, nur dadurch ihre Anwendbarkeit auf das empirische Sein behaupten kann, daß sie diesem letzteren einen falschen Begriff unterschiebt. Denn die Form, unter der das Empirisch-Wirkliche steht, ist der Raum und die Zeit: beide aber werden in Leibniz' System nicht als spezifisch eigentümliche und reine Erkenntnismittel anerkannt, sondern nur als „verworrene Vorstellungen" behandelt. Die eigentliche und strenge »Wahrheit« kommt in diesem System nur den dynamischen Beziehungen zwischen den Substanzen, den Verhältnissen der einfachen Monaden zu, während all das, was wir in der Sprache des Raumes und der Zeit aussprechen, uns niemals diese Wahrheit selbst, sondern immer nur ein mittelbares und getrübtes Bild von ihr gibt. Gilt diese Ansicht aber, dann hat die Leibniz-Wolffische Lehre an diesem Punkte sich selbst aufgehoben. Denn wenn die Substanzen das Erste, der Raum und die Zeit aber das Zweite und Abgeleitete sind (und zwar ein Abgeleitetes, das seinem Urbild niemals völlig entspricht), so wird aller Gehalt der Mathematik von der Wirklichkeit der Dinge abhängig. Damit aber wären wir in der Tat, wenn wir der Konsequenz des Gedankens nachgehen und sie nicht nach Willkür umbiegen wollen,

---

[1]) Vgl. Kants Urteil in dem späteren Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772 (Bd. IX, S. 102) und De mundi sensibilis etc. § 22, Scholion (II, 426).

wieder auf den Standpunkt einer empiristischen Begründung der Mathematik zurückgeführt; und es macht in der Sache selbst keinen Unterschied, daß er hier von ganz anderen Prämissen aus als bei Locke gewonnen wird. Denn überall wo die »Dinge« den »Begriff«, nicht dieser jene bestimmt, ist nur zu einem zufälligen, nicht zu einem allgemeingültigen und notwendigen Wissen zu gelangen. Gelten also die Voraussetzungen des Leibniz-Wolffischen Systems und drücken Raum und Zeit die Struktur der »Wirklichkeit« — jedoch nicht in adäquater, sondern nur in verdunkelter und verworrener Weise — aus, so ist es um die Exaktheit und um die unbedingte Gewißheit alles Mathematischen geschehen. Die Sätze der Mathematik würden alsdann immer nur relative und »komparative«, nicht aber absolute Allgemeinheit und Wahrheit für sich in Anspruch nehmen können und der Gedanke, daß einmal der Inhalt der geometrischen Axiome und Lehrsätze durch fortschreitende Erfahrung verändert oder widerlegt werden könnte, wäre nicht mehr absurd.[1]) Nur ein Weg ist uns noch gelassen, um all diesen Schwierigkeiten zu entgehen, — um der Mathematik ihre volle Freiheit, ihre Unabhängigkeit vom empirisch-Wirklichen zu geben und ihr doch andererseits ihre volle Übereinstimmung mit diesem empirisch-Wirklichen zu sichern. Sie müßte dem Gebiete der reinen geistigen Formen zugehörig bleiben und sich doch in eigentümlicher und spezifischer Weise, wie sie sonst keinem bloßen „Verstandesbegriff" zukommt, auf das Gebiet des Sinnlichen beziehen; sie müßte auf einem Erkenntnisprinzip beruhen, das zugleich »rational« und »sinnlich«, zugleich »allgemein« und »individuell«, zugleich »universell« und »konkret« wäre.

Daß wir es aber hier nicht bloß mit einer willkürlichen und paradoxen Forderung zu tun haben, sondern daß dem, was hier verlangt wird, auch ein echtes »Datum« der Erkenntnis entspricht: das zeigt sich, wenn wir nunmehr an die genaue kritische Analyse der Raum- und Zeitform herantreten. Denn in dieser

---

[1]) Siehe besonders De mundi sensibilis etc. § 15; II, 420; — es sei nochmals betont, daß es sich hierbei natürlich nicht um die wirkliche geschichtliche Ansicht handelt, die Leibniz von Raum und Zeit und vom Erkenntniswert der Mathematik besessen hat, sondern um hypothetische Schlußfolgerungen, von denen Kant behauptet, daß sie in den Prämissen des Leibnizischen Systems gegründet seien.

Form findet in der Tat all das, was soeben als bloßes Postulat aufgestellt wurde, seine vollständige und genaue Erfüllung. Raum und Zeit sind »allgemein«: denn sie sind es, auf denen alle Möglichkeit der Gestaltung und der Stellenordnung überhaupt beruht, und die daher in jeder Aussage über eine bestimmte und besondere Seinsgestalt, über eine einzelne empirische Struktur, schon vorausgesetzt werden müssen. Aber sie sind zugleich »konkret«: denn in ihnen haben wir es nicht mit Gattungsbegriffen zu tun, die in einer Mehrheit von Einzelexemplaren verwirklicht sein können, sondern wir müssen beide, sofern wir sie in ihrer charakteristischen Bestimmtheit erfassen wollen, schlechthin als einzelne und »einzige« denken. Der Gattungsbegriff enthält seine verschiedenen Klassen »unter sich«: wie etwa der Begriff des Baumes die »Unterarten« der Tanne, der Linde, der Eiche u. s. f. umfaßt; — hier aber, beim Raume und bei der Zeit, gibt es keinen solchen Abstieg in subordinierte Arten. Wir mögen das Ganze von Raum und Zeit noch so weit zerlegen, so führt uns dies doch zu keinem gedanklich »Einfacheren«, zu keinem Begriff von weniger komplexem Inhalt zurück, sondern in jedem Fuß und jeder Elle, in jeder Minute und Sekunde müssen wir, um sie überhaupt zu begreifen, die Totalität des räumlichen Beisammen und des zeitlichen Nacheinander mitdenken. Die Elle wäre nicht „im" Raume, die Sekunde nicht „in" der Zeit gedacht, wenn nicht diese Forderung erfüllt wäre: denn hierzu muß sie gegen alle übrigen Teile des Raumes und der Zeit abgegrenzt, diese also mit ihr zugleich vorgestellt werden. Für diese eigenartige Weise, das Einzelne auf das Allgemeine und dieses auf jenes zu beziehen, das Ganze in jedem Teil und mit jedem Teil zu erfassen, tritt nun ein neuer psychologischer und erkenntniskritischer Terminus ein. Überall, wo diese Art des Erfassens gefordert und möglich ist, haben wir es nicht mit der Form des bloßen Begriffs, sondern mit der Form der Anschauung zu tun.[1]) Und nun ist für Kant der entscheidende Gedanke gefunden, der für ihn die Lösung aller früheren Zweifel in sich schließt. Denn die Anschauung des Raumes und der Zeit, die man als eine selbständige und eigentümliche »Gegebenheit« der Erkenntnis anzuerkennen hat, schafft in der Tat für die Forderungen, die bisher als einander ausschließend erscheinen

[1]) S. De mundi sensibilis etc. § 13—15; II, 414—422.

mußten, erst die echte Vermittlung. In ihr verknüpft sich das Moment der Reinheit mit dem Moment der Sinnlichkeit. Sinnlich sind Raum und Zeit, weil das Beisammen und das Nacheinander durch keine noch so weit getriebene Analyse jemals in bloße begriffliche Bestimmungen aufgelöst werden kann — »rein« sind beide, weil wir, auch ohne jede derartige Zerlegung in Begriffselemente vorzunehmen, die Funktion, die sie als Ganzes besitzen, uns zu völliger »Evidenz« bringen und sie in ihrer unbedingten, allem bloß Faktischen und Empirischen überlegenen Geltung erfassen können. Jetzt erst, nachdem wir bis zu diesem Punkte fortgeschritten sind, gibt es für uns eine Wissenschaft vom Sinnlichen, gibt es eine strenge und exakte Anwendung der Mathematik und ihrer notwendigen Bestimmungen auf die Phänomene und ihren Wandel und Ablauf. Zwei Grundarten der reinen Erkenntnis haben sich für uns geschieden: die eine, vermöge deren wir die Verhältnisse des »Intelligiblen«, die andere, vermöge deren wir die Ordnung im Sinnlichen bestimmen. Nur die erstere Art, nur die reinen intellektuellen Begriffe lehren uns die Dinge kennen, wie sie sind, während die zweite, die anschauliche Erkenntnis in Raum und Zeit, uns lediglich die Welt der »Erscheinung« zugänglich und deutbar macht; aber innerhalb dieses ihres Gebiets bleibt ihr die volle Allgemeinheit und Notwendigkeit, die unbeschränkte Genauigkeit und Gewißheit gewahrt.[1])

Damit ist zugleich für Kant die Entscheidung in dem Gegensatz zwischen Leibniz und Newton endgültig gefällt, wenngleich sie sich hier nicht in so einfacher Form, wie im Streit zwischen Leibniz und Locke aussprechen läßt. Denn in diesem letzteren konnte Kant in allen wesentlichen Punkten dem Urteil von Leibniz beipflichten: wenn er die Bezeichnung des „Angeborenen“ verwarf und an seine Stelle die Behauptung ursprünglicher Gesetze des Geistes setzte, die jedoch erst in ihrer Ausübung erkannt werden, so war dies eher eine Verbesserung der Terminologie, als eine völlig neue sachliche Wendung, die er den Leibnizischen Gedanken gab. In dem Kampf zwischen Leibniz und Newton aber war es nun für ihn nicht mehr möglich, sich schlechthin für eine der beiden Parteien zu erklären;

---

[1]) S. De mundi sensibilis etc., besonders § 11 u. 12 II, 413 ff.; § 4 II, 408 f.

denn er ging jetzt in der Art seiner Problemstellung über die eine wie über die andere hinaus. Wenn Euler, in seinem Eintreten für Newton, lediglich das Interesse der empirischen Forschung vertreten hatte, die vor jedem fremdartigen Anspruch bewahrt werden sollte, so ergab sich an dieser Stelle für Kants philosophische Kritik ein schwierigeres und komplexeres Problem. Denn sie hatte an Stelle der negativen Entscheidung die positive zu setzen; sie hatte nicht nur die Wissenschaft in ihren eignen Grenzen zu sichern und zu behaupten, sondern zugleich das, was jenseits dieser Grenze, als das eigentümliche Gebiet der Metaphysik lag, genau zu bestimmen. Nur auf diese Weise konnte es gelingen, nicht nur die Übergriffe der Metaphysik in die Naturtheorie, sondern auch umgekehrt die Übergriffe von dieser in jene abzuwehren. Auch für diese letzteren Eingriffe aber bot die Entwicklung der mathematischen Physik im achtzehnten Jahrhundert manches warnende Beispiel dar. Kant hätte dem Geometer und dem Physiker bei der Ableitung ihrer Sätze den Gebrauch des Begriffs des »absoluten Raumes« gern zugestanden; denn im Grunde erschöpfte sich dieser Gebrauch doch in der Behauptung, daß jener Inbegriff, den wir in der Geometrie oder Mechanik als »Raum« bezeichnen, mit dem Inbegriff, den wir das Ganze der materiellen Welt nennen, nicht zusammenfällt, sondern ihm als ein unverwechselbar Eigenes gegenübersteht. Mit dieser These aber traf Kants eigene Anschauung völlig überein; und er selbst hat sie in der Abhandlung des Jahres 1768 „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" durch die Betrachtung rein geometrischer Verhältnisse zu stützen gesucht.[1]) Was er hingegen nicht zugestehen konnte, war dies: daß man, wie es gleichfalls allenthalben geschah, aus der Natur dieses reinen mathematischen Raumes Rückschlüsse zog, die die Grundprobleme der spekulativen Kosmologie und Theologie, die das Verhältnis von Gott und Welt, von Schöpfung und Ewigkeit betrafen. Auch hierin war Newton vorausgegangen: den Berechnungen und Experimenten der „Mathematischen Prinzipien der Naturlehre" und der „Optik" hatte er Abschnitte hinzugefügt, in denen er seine Lehre vom Raume als dem »Sensorium« der Gottheit und dem Organ der göttlichen Allgegenwart, zwar vorsichtig und zurückhaltend in der Form, aber doch sehr entschie-

[1]) Siehe Bd. II, S. 391 ff.

den und dogmatisch im Inhalt, vorgetragen hatte.[1]) Und in den Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke hatten sodann Fragen dieser Art zuletzt fast alle anderen überwuchert und verdrängt. Die dialektischen Widersprüche aber, in die man damit geriet, waren bereits von Leibniz klar und scharf aufgezeigt worden. Nimmt man an — so hatte er gefolgert — daß Raum und Zeit Prädikate sind, die sich ohne Unterschied auf alles Sein erstrecken, die sich also in gleicher Weise auf Geistiges und Körperliches, auf Gott und auf die Welt anwenden lassen, so erscheint notwendig die Schöpfung als ein Akt, der sich im absoluten Raume und in der absoluten Zeit vollzieht. Sie hat somit ihr bestimmtes „Wo" und „Wann": d. h. es gibt einen festen Augenblick, mit dem sie anhebt und einen festen Ort, einen begrenzten Abschnitt des unendlichen Weltraumes, der ihr als Grundlage, als Behältnis für die aufzunehmende Materie, dient. Geht man aber daran, diesen Ort und diese Zeit in Gedanken irgendwie zu bestimmen, so verwickelt man sich alsbald in ein Netz von Antinomien. Denn da im »leeren« Raum und in der »leeren« Zeit überhaupt keine Stelle vor der andern irgendeinen Vorrang hat oder einen inneren Unterschied gegen sie aufweist, so läßt sich jeder Punkt, den wir hier hypothetisch als »Anfang« oder als räumliche »Grenze« der Schöpfung annehmen mögen, beliebig mit einem andern vertauschen. Es ist demnach in dieser ganzen Betrachtungsweise nicht möglich, irgendein „Hier" zu setzen, ohne daß es sich uns unmittelbar in ein „Da" und „Dort", irgendein „Jetzt", ohne daß es sich uns gleichsam unter den Händen in sein Gegenteil, in ein „Früher" oder „Später" verwandelte.[2]) Kant, der an all diesen Problemen den regsten Anteil nahm — der Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke war ihm durch das Erscheinen der Dutensschen Leibniz-Ausgabe im Jahre 1768 von neuem nahe gebracht worden und die Aufzeichnungen, die er in sein Handexemplar von Baumgartens Metaphysik eingetragen hat, zeigen, wie eingehend er sich fortan

---

[1]) Newton, Philosophiae naturalis Principia mathematica, Lib. III (edit. Le Seur und Jacquier, Genf 1739, III, 673 ff.); Optice, lat. redd. Samuel Clarke, Lausanne 1740, p. 297 f.

[2]) S. den Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke (in meiner Ausgabe von Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie (Philosoph. Bibliothek, Bd. 107/8) Bd. I, S. 134 f., 147 f., 188, 190).

mit ihm beschäftigt hat — ergreift die Frage, die hier gestellt war; aber er gibt ihr sofort eine weit allgemeinere Bedeutung. Der Widerspruch, der hier von Leibniz aufgedeckt ist, ist kein vereinzelter: sondern er tritt überall da ein, wo überhaupt auf intelligible Gegenstände sinnliche Prädikate oder auf sinnliche Gegenstände intelligible Prädikate angewandt werden. Immer wenn dies geschieht, tritt jedem »Satz«, den wir aufstellen können, sogleich sein »Gegensatz« gegenüber: und beide lassen sich mit scheinbar gleicher Bündigkeit und Notwendigkeit beweisen. Kant selbst berichtet, daß er sich in der Epoche, die der Inaugural-Dissertation vorangeht, in solchen antithetischen Beweisen geübt habe und daß ihm an ihnen erst das Charakteristische des neuen Lehrbegriffs: die prinzipielle und methodische Scheidung der Inhalte der Sinnenwelt von denen der Verstandeswelt zu vollem Bewußtsein gekommen sei. „Ich sah anfänglich diesen Lehrbegriff nur in einer Dämmerung. Ich versuchte es ganz ernstlich, Sätze zu beweisen und ihr Gegenteil, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern weil ich eine Illusion des Verstandes vermutete, zu entdecken, worin sie stäke. Das Jahr 69 gab mir großes Licht."[1]) Die Illusion war zerstreut, sobald erkannt war, daß der Gegenstand jedes Urteils, um vollständig bestimmt zu sein, immer noch eines spezifischen Kennzeichens bedarf, das uns angibt, unter welchen Bedingungen der Erkenntnis er für uns steht. Wird dies versäumt, werden Gesetze, die in unserer subjektiven »Anlage« (indoles) wurzeln, und in dieser freilich notwendig gegründet sind, fälschlich für Bestimmungen der Dinge überhaupt genommen, die ihnen also in jeder Art der Betrachtung zukommen müssen, — dann ergibt sich eine eigentümliche »Subreption« des Bewußtseins. Indem die Grenzen der Erkenntnisart sich verwischen, schwindet uns auch alle Klarheit und Eindeutigkeit der Gegenstände: wir haben kein festes Subjekt des Urteils mehr, sondern gehen zwischen verschiedenen Deutungen und Bedeutungen desselben ohne sichere Leitung hin und her. Der menschliche Geist wird zu einer Zauberlaterne, die, je nach dem Schein, den sie auf die Dinge wirft, deren Umrisse seltsam verändert und verzerrt. Vor solchem »Blendwerk des Geistes« schützt allein die sichere Abgrenzung der beiden Sphären, in denen sich all unser Urteil bewegt. Ist diese Sonderung voll-

---

[1]) Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft, Nr. 4.

zogen, so können wir nicht mehr in Versuchung geraten, auf Gegenstände der reinen Verstandeswelt, wie z. B. auf Gott und die immateriellen Substanzen, das Prädikat des „Wo“ und „Wann“ anzuwenden, wie wir andererseits sinnliche Objekte nicht mehr anders, als unter den spezifischen Bedingungen der Sinnlichkeit, unter den reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, auffassen können.[1])

Und damit ist nun ein Doppeltes geleistet. Die „Ansteckung“, das »*contagium*« des Intelligiblen durch das Sinnliche, wie sie so deutlich in Newtons Gotteslehre hervortrat,[2]) ist beseitigt; auf der andern Seite aber ist den Formen der Sinnlichkeit innerhalb ihres Bezirks, also für den ganzen Umkreis der Erfahrungsgegenstände die unbedingte Gewißheit und die durchgehende Anwendbarkeit gewährleistet. Die Metaphysik wie die mathematische Physik sind in gleicher Weise befriedigt; jede hat in sich selbst ihren Schwerpunkt und ihr eigentümliches Gewißheitsprinzip gefunden. Hier liegt für Kant selbst das Hauptthema und der eigentliche Kern seiner Inaugural-Dissertation. „Die erste und vierte Sektion“ — so schreibt er am 2. September 1770 an Lambert, dem er die Schrift übersendet — „können als unerheblich übergangen werden, aber in der zweiten, dritten und fünften, ob ich solche zwar wegen meiner Unpäßlichkeit gar nicht zu meiner Befriedigung ausgearbeitet habe, scheint mir eine Materie zu liegen, welche wohl einer sorgfältigern und weitläufigeren Ausführung würdig wäre. Die allgemeinsten Gesetze der Sinnlichkeit spielen fälschlich in der Metaphysik, wo es doch bloß auf Begriffe und Grundsätze der reinen Vernunft ankömmt, eine große Rolle. Es scheint eine ganz besondere, obzwar bloß negative Wissenschaft (*phaenomologia generalis*) vor der Metaphysik vorher gehen zu müssen, darin denen Prinzipien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden, damit sie nicht die Urteile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren, wie bis daher fast immer geschehen ist. Denn Raum und Zeit und die Axiomen, alle Dinge unter den Verhältnissen derselben zu betrachten, sind in Betracht der empirischen Erkenntnisse und aller Gegenstände der Sinne sehr real

---

[1]) Siehe De mundi sensibilis etc., Sectio V: De Methodo circa sensitiva et intellectualia in Metaphysicis, II, 427 ff.

[2]) Siehe De mundi sensibilis etc. § 22 u. 23; II, 426, 428.

und enthalten wirklich die Konditionen aller Erscheinungen und aller empirischen Urteile. Wenn aber etwas gar nicht als ein Gegenstand der Sinne, sondern durch einen allgemeinen und reinen Vernunftbegriff, als ein Ding oder eine Substanz überhaupt etc. gedacht wird, so kommen sehr falsche Positionen heraus, wenn man sie den gedachten Grundbegriffen der Sinnlichkeit unterwerfen will. Mir scheint es auch, und vielleicht bin ich so glücklich, durch diesen obgleich noch sehr mangelhaften Versuch Ihre Beistimmung darin zu erwerben, daß sich eine solche propädeutische Disziplin, welche die eigentliche Metaphysik von aller Beimischung des Sinnlichen präservierte, durch nicht eben große Bemühungen zu einer brauchbaren Ausführlichkeit und Evidenz leichtlich bringen ließe."[1]) Was Kant hier noch als den Gegenstand einer leichten Bemühung ansieht, das sollte freilich die tiefste und angespannteste Gedankenarbeit eines Jahrzehnts in Anspruch nehmen: erst die »Kritik der reinen Vernunft«, die fast elf Jahre nach diesem Briefe an Lambert erschien, hat jene Propädeutik des metaphysischen Denkens, die Kant hier vorschwebt, zu wahrhafter »Ausführlichkeit und Evidenz« gebracht. —

Bevor wir jedoch den neuen Weg beschreiten, der über die Inaugural-Dissertation hinausführt, blicken wir noch einmal auf die gedankliche Entwicklung zurück, in welcher die Resultate dieser Schrift enstanden sind. Nur relativ wenig äußere Fakta sind es, die sich für den Zeitraum, der zwischen den »Träumen eines Geistersehers« und der Dissertation liegt, mit Sicherheit feststellen lassen; aber wenn man sie zusammenhält, so gewinnt man nichtsdestoweniger von dem gedanklichen Fortschritt dieser Jahre ein klares Bild. Wir wissen, daß Kant in dieser Zeit Leibniz' »Nouveaux Essais sur l'entendement humain« kennen lernt; daß er im Anschluß an sie eine Theorie der reinen Intellektualbegriffe entwirft, in welcher Raum und Zeit zunächst noch unmittelbar neben den reinen »Vernunftbegriffen« der Substanz, der Ursache, der Möglichkeit und Notwendigkeit u. s. f. stehen, und daß erst allmählich für ihn die scharfe Absonderung der »Elementarbegriffe der Sinnlichkeit«, der »reinen Begriffe der Anschauungen« sich anbahnt. Wir können verfolgen, wie er, insbesondere auf Eulers Schriften gestützt, und im Hinblick

---

[1]) IX, 73.

auf die Diskussion zwischen Leibniz und Clarke den Streit der »Mathematiker« und »Metaphysiker« um das Raum- und Zeitproblem für sich zu entscheiden versucht, wie er aber hierbei immer tiefer in dialektische Widersprüche verwickelt wird, bis ihm zuletzt, im Jahre 1769, das allgemeine Problem der Antinomien in seiner entscheidenden Bedeutung vor Augen steht.[1]) Mit dieser scharfen Fassung der Frage aber ist ihm nun zugleich die neue Lösung gegeben. »Thesis« und »Antithesis« der Antinomien sind nur zu vereinen, wenn man begreift, daß beide sich auf verschiedene Welten beziehen. Die Sonderung zwischen diesen beiden Welten festzustellen und damit erst jede in sich selbst wahrhaft zu gründen und zu sichern, dies bildet fortan die eigentliche Aufgabe der Metaphysik. Für sie also gilt es nicht, daß der »Gebrauch die Methode gebe«, daß wir, wie in andern Wissenschaften, mit einzelnen Versuchen und Denkschritten beginnen können, um erst nachträglich, wenn bereits eine bestimmte Summe von Einsichten gewonnen ist, nach den Prinzipien zu fragen, die unsere Erkenntnis geleitet haben. Die Frage nach der Methode ist hier vielmehr der eigentliche und der allein rechtmäßige Anfang aller Erkenntnis: *methodus antevertit omnem scientiam.*[2]) Was ohne Beantwortung dieser Grund- und Vorfrage an dogmatischen Entscheidungen gefällt wird, ist als ein leeres Spielwerk des Geistes zu verwerfen. An diesem Punkte tritt mit besonderer Deutlichkeit hervor, inwiefern Kant, indem er einen neuen Standort des Denkens für sich erringt, doch zugleich aus der Kontinuität seiner bisherigen Gedankenentwicklung nicht heraustritt. Die Philosophie ist ihm noch immer eine »Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft«; aber ein neues »Datum«, das er vorher weder in seinem ganzen Umfang noch in seiner ganzen Tragweite erfaßt hatte, ist jetzt als Grundlage dieser Grenzbestimmung gewonnen. Das System der apriorischen Erkenntnisse ist das Fundament, auf das sich jede Scheidung der sinnlichen und der intelligiblen Welt zu stützen hat. Leibniz hat einen ersten Entwurf dieses Systems gegeben, aber er hat seine feineren Verzweigungen und Verwicklungen nicht gesehen

---

[1]) Näheres über die Bedeutung des Antinomienproblems für Kants Entwicklungsgeschichte s. bei Benno Erdmann, in der Vorrede zur Ausgabe der Reflexionen S. XXIV ff.

[2]) De mundi sensibilis etc. § 23; II, 427.

und kenntlich gemacht; denn über dem gemeinsamen Prinzip, über der »Rationalität«, die allen Elementen dieses Inbegriffs, die den logisch-ontologischen, wie den mathematischen Begriffen gleichmäßig eigen ist, übersah er die spezifischen Geltungsunterschiede, die hier nichtsdestoweniger bestehen. Die Inaugural-Dissertation hat in der Aufhellung dieser Unterschiede den ersten entscheidenden Schritt getan: jetzt galt es, nicht hierbei stehen zu bleiben, sondern immer schärfer und bestimmter die einzelnen Grenzlinien zu ziehen, bis die »Vernunft« als vollkommene Einheit und doch zugleich in der Besonderung und Gliederung aller ihrer Einzelmomente heraustrat.

5. Die Entdeckung des kritischen Grundproblems.

Als Kant, im Alter von 46 Jahren, mit der Schrift »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis« sein neues Lehramt antrat, da konnte es scheinen, als habe seine philosophische Entwicklung ihren eigentlichen Höhepunkt erreicht und als stände sie vor ihrem unmittelbaren Abschluß. Allen großen gedanklichen Mächten der Zeit war er nunmehr von neuem gegenübergetreten, und gegen sie alle hatte er eine eigene und selbständige Stellung gewonnen. Nichts anderes schien mehr erforderlich, als den errungenen geistigen Besitz zu festigen und nach allen Seiten hin auszubauen. Kant selbst stand in dem Glauben, daß alle folgende Arbeit nur noch diesem Ziele, nur der näheren Ausführung und Begründung der gewonnenen Einsichten zu gelten haben werde. Aber eben an diesem Punkte tritt nun die entscheidende Wendung ein, die seinem Leben und Denken erst seine wahrhafte Tiefe gibt. Was für andere, was selbst für große philosophische Talente das Ende gebildet hätte, das bildet für den philosophischen Genius Kants nur den ersten Schritt auf einer völlig neuen Bahn. Kant selbst hat später den Anfang seiner originalen Leistungen als Denker und Schriftsteller in das Jahr 1770 verlegt — und in der Tat erscheint alles, was vor diesem Zeitraum liegt, so reich es an eigentümlichem Gehalt ist, von untergeordneter Bedeutung, wenn man es an jenen Maßstäben mißt, die durch die Entwicklung von der Inaugural-Dissertation bis zur Vernunftkritik neu geschaffen werden.

Bevor wir jedoch in die Betrachtung dieser wichtigsten Epoche der inneren Selbstbildung Kants eintreten, ist noch kurz an einige äußere Daten zu erinnern, die Kants Lebensgang und den Fortgang im akademischen Beruf betreffen. Die Erreichung der ordentlichen Professur für Logik und Metaphysik bildete in dieser Hinsicht einen wichtigen Abschnitt; denn durch sie erst gewann Kant die ungestörte Muße für den Ausbau seines philosophischen Werkes. Wie schwer, trotz seiner völligen Anspruchslosigkeit, mit den fortschreitenden Jahren die Sorge um die Sicherung seiner Zukunft auf Kant zu lasten begann, lehren die Briefe, die er, bei der Bewerbung um die Professur, an den Minister und an den König gerichtet hat. „Ich trete in diesem Frühjahr" — so schreibt er — „in das 47. Jahr meines Alters, dessen Zunahme die Besorgnisse eines künftigen Mangels immer beunruhigender macht . . . Meine Jahre, und die Seltenheit der Vorfälle, die eine Versorgung auf der Akademie möglich machen, wenn man die Gewissenhaftigkeit hinzusetzt, sich nur zu denen Stellen zu melden, die man mit Ehre bekleiden kann, würden im Falle, daß mein unterthänigstes Gesuch den Zweck verfehlete, in mir alle fernere Hoffnung zu künftigem Unterhalte in meinem Vaterlande vertilgen und aufheben müssen."[1]) In der Tat waren alle früheren Schritte, die Kant in dieser Richtung unternommen hatte, erfolglos geblieben. In seinen ersten Magisterjahren war ihm sogar die Stelle eines Lehrers an der Kneiphöfischen Domschule in Königsberg, um die er sich bewarb, verweigert worden; sie wurde, wie Wald in seiner Gedächtnisrede berichtet, mit einem »notorischen Ignoranten«, namens Kahnert besetzt.[2]) Der Versuch, einige Jahre nach dem Tode von Martin Knutzen, an dessen Stelle die außerordentliche Professur der Logik und Metaphysik zu erhalten, scheiterte gleichfalls; als Kant im April 1756

[1]) An den Minister von Fürst, 16. März 1770; an Friedrich II., 19. März 1770 (IX, 68 und 70).

[2]) Siehe Reicke, Kantiana S. 7; Borowski a. a. O. S. 31; es besteht kein Grund mehr, den Inhalt dieser Berichte anzuzweifeln, seitdem Arthur Warda (Zur Frage nach Kants Bewerbung um eine Lehrerstelle an der Kneiphöfischen Schule, Altpreuß. Monatsschrift XXXV, 578 ff.) aus den Akten der Kneiphöfischen Schule nachgewiesen hat, daß Kahnert seit dem Jahre 1757 dort als Lehrer angestellt war. Ein positives Zeugnis dafür, daß Kant sich um die Stelle beworben, hat sich allerdings in den Akten nicht gefunden.

seine Bewerbung einreichte, stand unmittelbar wieder der Ausbruch des Krieges bevor und die preußische Regierung ließ aus Gründen der Sparsamkeit die Stelle unbesetzt.[1]) Unter noch weniger günstigen Auspizien stand das nächste Gesuch, das Kant zwei Jahre später einreichte und das sich auf die ordentliche Professur für Logik und Metaphysik bezog. Die Stelle war durch den Tod des Professors Kypke im Jahre 1758 erledigt worden; in einer Zeit, in der ganz Ostpreußen von den Russen besetzt war und von ihren militärischen Behörden verwaltet wurde. So mußte das Bewerbungsschreiben nicht nur an die philosophische Fakultät in Königsberg, sondern zugleich an die »allerdurchlauchtigste großmächtigste Kaiserin und Selbstherrscherin aller Reußen«, an die Kaiserin Elisabeth gerichtet werden. Ihr Vertreter, der russische Gouverneur von Königsberg, entschied jedoch gegen Kant; statt seiner erhielt sein Kollege Buck die Stelle, der durch den Senat der Universität in erster Linie und zwar mit der Begründung empfohlen worden war, daß er Kant im Dienstalter um mehr als zwölf Jahre vorangehe.[2]) Aber auch nachdem Königsberg wieder unter preußische Verwaltung zurückgekommen war, und nachdem, seit Beendigung des Siebenjährigen Krieges, die Angelegenheiten des höheren Unterrichts wieder eifriger gepflegt werden konnten, bot sich dem Justizministerium, das damals die Unterrichtsangelegenheiten verwaltete, zunächst keinerlei Gelegenheit zur Beförderung Kants. Zwar wird in einem Reskript vom 5. August 1764, das an die Ostpreußische Regierung in Königsberg gerichtet ist, ausdrücklich bemerkt, daß man auf einen „gewissen dortigen Magister, namens Immanuel Kant durch einige seiner Schriften, aus welchen eine sehr gründliche Gelehrsamkeit hervorleuchte", aufmerksam geworden sei, aber die einzige Stelle, die man ihm damals anbieten konnte,

---

[1]) Kants Bewerbungsschreiben an König Friedrich II. vom 8. April 1756 s. Bd. IX, S. 2.

[2]) Kants Schreiben an Rektor und Senat, an die philosophische Fakultät in Königsberg und an die Kaiserin Elisabeth von Rußland s. Bd. IX, S. 3—5. Daß das Schreiben an die Kaiserin von Rußland gerichtet werden mußte, war eine Form, die von den russischen Behörden ausdrücklich gefordert und in einer besonderen Verordnung eingeschärft worden war; näheres hierüber bei Arthur Warda, Altpreuß. Monatsschrift XXXVI, 498.

bestand in einer Professur der Dichtkunst in Königsberg. Als Kant diese Stelle ausschlug, erhielt er wenigstens die Versicherung, daß er, sobald ein anderer Anlaß sich biete, „placiert werden solle"; und ein Handschreiben, das noch eigens an den Senat der Königsberger Universität erging, verordnete, „daß der sehr geschickte und mit allgemeinem Beifall docirende Mag. Kant bei erster Gelegenheit befördert werden solle".[1]) Noch aber dauerte es über sechs Jahre, bis diese Gelegenheit sich bot. Einstweilen mußte Kant damit zufrieden sein, daß ihm auf sein Gesuch das Amt eines Unterbibliothekars an der königlichen Schloßbibliothek mit 62 Talern Jahresgehalt übertragen wurde; — eine Summe, von der er, so bescheiden sie war, doch in seiner Bewerbungsschrift sagte, daß sie seiner „sehr unsicheren akademischen Subsistenz zu einiger Beihülfe dienen würde".[2]) Er hat dieses Amt, das ihm, bei der Unfähigkeit seines Vorgesetzten, des Oberbibliothekars Bock, die gesamte Arbeit, die an der Bibliothek zu leisten war, fast allein aufbürdete, mit der Sorgsamkeit und Pünktlichkeit, die er überall im Kleinsten wie im Größten beobachtete, jahrelang verwaltet. Erst im April 1772, zwei Jahre nachdem er sein Lehramt als ordentlicher Professor angetreten hatte, bat er, ihn von dem Posten des Unterbibliothekars zu entheben, da er sich mit seinen neuen akademischen Obliegenheiten und mit der Einteilung seiner Zeit nicht wohl vereinigen lasse.[3]) Daß Kant übrigens noch in den letzten Jahren seiner Magisterzeit um die materielle Sicherung seines Alters in Sorge sein mußte, beweist, deutlicher als alles andere, der Umstand, daß er, als sich ihm im Jahre 1769 die Aussicht auf eine Berufung nach Erlangen darbot, diese „Gelegenheit zu einem kleinen, aber sichern Glück" nicht kurzer Hand von sich weisen wollte. Aber er erschrak, als auf eine derartige Äußerung hin die Universität

---

[1]) Über den Plan, Kant die Professur der Dichtkunst zu übertragen und die Reskripte und Verfügungen, die sich hierauf beziehen, siehe Schuberts Kant-Biographie S. 49 ff.

[2]) Das Bewerbungsschreiben an König Friedrich II. und an den Minister Freiherrn von Fürst vom 24. resp. 29. Oktober 1765 s. Bd. IX, S. 40, 41 (vgl. auch Arthur Warda, Altpreuß. Monatsschrift XXXV, 477 ff.).

[3]) An König Friedrich II., 14. April 1772, Bd. IX, S. 109; näheres über Kants Stellung und Tätigkeit als Unterbibliothekar bei Vorländer Kants Leben, Leipzig 1911, S. 79 ff.

sofort seine Ernennung verfügte und ihn durch den Professor der Mathematik und Physik, Sim. Gabr. Suckow, zum baldigen Antritt seines Amtes einlud. Nun erst fühlte er ganz, was die Veränderung seiner Umgebung und seiner gewohnten Lebensweise für ihn bedeutet hätte. „Erneuerte und viel vermögende Versicherungen" — so schrieb er an Suckow —, „ein sich hervortuender Anschein einer vielleicht nahen Vacance hiesiges Orts, die Anhänglichkeit an eine Vaterstadt und ein ziemlich ausgebreiteter Kreis von Bekannten und Freunden, am meisten aber meine schwächliche Leibesbeschaffenheit stellen sich in meinem Gemüte diesem Vorhaben auf einmal so mächtig entgegen: daß ich die Ruhe desselben nur daselbst ferner hoffe, wo ich sie, obzwar in beschwerlichen Umständen, bis daher jederzeit gefunden habe. . . . Ich besorge sehr, Ew. Wohlgeb. . . . Unwillen durch eine vergebliche Erwartung, zu der ich Anlaß gebe, auf mich zu ziehen. Allein Ew. Wohlgeb. kennen die Schwächen in den Charakteren der Menschen gar zu gut, daß Sie nicht auf eine nachsichtliche Art ein Gemüt, was zu Veränderungen unentschlossen ist, die andern nur gering scheinen, den Hindernissen beizählen sollten, über die man, obzwar ihre Folgen oft nachteilig sind, so wenig wie über das Glück Meister ist."[1]) Noch mehr festigte sich diese Denkart in Kant in den folgenden Jahren, in denen er nach Erreichung der ordentlichen Professur für Logik und Metaphysik, durch keinen Zwang materieller Sorgen mehr beengt war. Als der Minister von Zedlitz, der ihn nicht nur als akademischen Lehrer schätzte, sondern auch als Philosophen verehrte, im Jahre 1778 den Versuch machte, ihn zur Übernahme der Professur in Halle zu bestimmen; als er ihm, auf seine erste Ablehnung hin, nicht nur „die so calculatorisch-richtige Verbesserung" vorrechnete, die mit dieser Änderung seiner Stellung verbunden sein würde, sondern ihn auch daran erinnerte, daß es für einen Mann wie ihn Pflicht sei, sich dem größeren Wirkungskreis, der sich ihm darbiete, nicht zu versagen, — da blieb Kant nichtsdestoweniger fest bei seiner Entscheidung. „Ich wollte wünschen," — so schrieb Zedlitz damals — „daß Leute von Ihren Kenntnissen und Gaben in Ihrem Fach nicht so selten wären, ich wollte Sie nicht so quälen; ich wollte aber, daß Sie auch die Pflicht nicht verkenneten, so viel Nutzen zu stiften, als

---

[1]) An Suckow, 15. Dezember 1769, IX, *66*.

Sie bei den Ihnen angebotenen Gelegenheiten stiften können, und daß Sie erwägen, daß die in Halle studierenden 1000 bis 1200 Studenten ein Recht haben, von Ihnen Unterweisung zu fordern, deren Unterlassung ich nicht verantworten möchte."[1]) In der Tat genoß Halle, wo Wolff, nach seiner Rückberufung durch Friedrich den Großen, vierzehn Jahre lang gewirkt hatte, den Ruf der ersten philosophischen Universität Deutschlands und auch in den übrigen Fächern konnte Zedlitz, der sich eifrig um die Hebung der Universität bemühte, Kant einige große Namen vorhalten. Schon Voltaire hatte gesagt, daß man, um die Krone der deutschen Gelehrten zu sehen, nach Halle gehen müsse. Kant indes widerstand nicht nur allen Lockungen der Eitelkeit — auch den Hofratstitel hatte Zedlitz ihm angeboten, für den Fall, daß „Nebenumstände, von denen sich auch der Philosoph nicht trennen kann", ihm diesen Titel angenehm machen könnten — sondern, was für ihn sicherlich mehr bedeutete, auch allen Vorstellungen, die Zedlitz auf seine Pflichten gegen die Allgemeinheit und gegen die studierende Jugend gegründet hatte. „Gewinn und Aufsehen auf einer großen Bühne" — so schrieb er damals an Marcus Herz — „haben, wie Sie wissen, wenig Antrieb vor mich. Eine friedliche und gerade meiner Bedürfnis angemessene Situation, abwechselnd mit Arbeit, Spekulation und Umgang besetzt, wo mein sehr leicht affiziertes, aber sonst sorgenfreies Gemüt und mein noch mehr läunischer, doch niemals kranker Körper ohne Anstrengung in Beschäftigung erhalten werden, ist alles, was ich gewünscht und erhalten habe. Alle Veränderung macht mich bange, ob sie gleich den größten Anschein zur Verbesserung meines Zustandes gibt und ich glaube auf diesen Instinkt meiner Natur achthaben zu müssen, wenn ich anders den Faden, den mir die Parzen sehr dünn und zart spinnen, noch etwas in die Länge ziehen will. Den größten Dank also meinen Gönnern und Freunden, die so gütig gegen mich gesinnt sind, sich meiner Wohlfahrt anzunehmen, aber zugleich eine ergebenste Bitte, diese Gesinnung dahin zu verwenden, mir in meiner gegenwärtigen Lage alle Beunruhigung . . . abzuwehren."[2]) Man hat diesen Entschluß oft beklagt; man hat wohl auch über die überzarte Empfindlichkeit und die ängstliche Hal-

---

[1]) Zedlitz an Kant, 28. März 1778; Bd. IX, S. 171.

[2]) An Markus Herz, April 1778, Bd. IX, S. 174.

tung des Philosophen in allen Fragen, die das äußere Leben angingen, gespottet; aber in beiden Fällen hat man mehr aus abstrakten und allgemeinen Gründen, als aus der Erwägung der konkreten Lebenslage geurteilt, aus der heraus Kant seine Entscheidung getroffen hat. Er stand damals unmittelbar vor der Ausarbeitung des Werkes, das ihm, in gedanklicher wie in literarischer Hinsicht, eine Arbeit auflegte, wie sie größer vielleicht niemals ein Denker zu leisten hatte. Von dem Augenblick an, in dem Kant dieses Werk konzipiert hatte, besitzt gleichsam sein Leben für ihn keine selbständige und losgelöste Bedeutung mehr; es ist nur noch das Substrat für die geistige Aufgabe, die es zu bewältigen galt. Alle persönlichen Kräfte sind einzig und allein auf den abstrakten Gedankenprozeß bezogen und in seinen Dienst gestellt. Dauernd klagt er in dieser Zeit über seine schwächliche, über seine „unaufhörlich unterbrochene" Gesundheit; aber sein Körper hält vermöge einer sorgsamen, peinlich erwogenen Diät den gewaltigen, selbst für Kant unerhörten Anstrengungen stand. Man begreift, wie Kant in dieser Epoche jede Veränderung, so sehr sie im äußerlichen Sinne als Verbesserung seiner Lage erscheinen mochte, nur als Gefährdung und Beunruhigung empfand. Kants Brief an Marcus Herz erinnert in manchem Einzelzuge, vor allem aber in seinem gesamten Stimmungsgehalt, an die Korrespondenz, die Descartes mit Chanut, dem französischen Botschafter in Stockholm, führte, als dieser ihn an den Hof Christines von Schweden einlud. Auch bei Descartes bestand ein starker Widerstand gegen diese Einladung, die ihm den Verzicht auf seinen methodisch gewählten und bisher in aller methodischen Strenge durchgeführten Lebensplan zumutete, — ein Widerstand, den er zuletzt weniger aus innerer Überzeugung, als aus äußeren Gründen aufgegeben hat. Kant hingegen blieb auch hier ohne Zögern dem inneren Gesetz treu — und man darf in der Tat überzeugt sein, daß der „Instinkt seiner Natur", auf den er sich berief, in Wahrheit das Daimonion des großen Menschen war, das seinen äußeren Lebensgang klar und sicher den reinen sachlichen Forderungen seines Werkes gemäß bestimmte.

Wie dieses Werk sich in ihm, trotz aller inneren Schwierigkeiten und Hemmungen, in gleichmäßigem Fortschritt des Gedankens gestaltete: dafür besitzen wir in dem Briefwechsel, den er in dem Jahrzehnt von 1770 bis 1780 mit Marcus Herz ge-

führt hat, ein Zeugnis von unvergleichlichem Wert: — ein Zeugnis, das freilich auch für sich allein sprechen muß, da andere Nachrichten über diesen Zeitraum so gut wie vollständig fehlen. Denn wenn man durch Rückschlüsse aus den Nachschriften, die sich von Kants Vorlesungen über Metaphysik erhalten haben, ein Bild der philosophischen Gesamtanschauung dieser Epoche zu gewinnen gesucht hat, so ist dieses Verfahren in mehr als einer Hinsicht unsicher; abgesehen davon, daß die Datierung dieser Nachschriften sich schwerlich mit genügender Gewißheit feststellen läßt, sind in sie, teils durch die Schuld des Schreibers, teils aus dem Lehrbuch, das Kant dem Herkommen gemäß für seine Vorlesungen zugrunde legte, so viele fremdartige Bestandteile eingeflossen, daß ihr Wert als Quellen der Kantischen Philosophie dadurch höchst problematisch wird. Die Briefe an Herz hingegen geben nicht nur den objektiven Fortgang der Kantischen Gedanken selbst wieder, sondern sind auch ein getreuer Spiegel der wechselnden persönlichen und intellektuellen Stimmungen, die ihn begleiteten. Marcus Herz hatte bei der öffentlichen Diskussion über Kants Schrift „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" als „Respondent" mitgewirkt und war durch Kants persönliche Belehrung in alle Einzelheiten dieser Schrift eingeführt worden. Wenn von irgend jemand, so konnte daher Kant von ihm das Verständnis für die weiteren gedanklichen Entwicklungen erwarten, die sich an die Schrift anschlossen. Die brieflichen Mitteilungen hierüber sind häufig unterbrochen worden und schienen eine Zeitlang ganz auszusetzen; aber immer fühlte Kant, der sich in ihnen gleichsam vor sich selbst Rechenschaft über den Fortschritt seines Denkens gab, das Bedürfnis, sie wieder aufzunehmen. Auch das persönliche Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler gestaltete sich in diesem brieflichen Verkehr immer inniger und herzlicher. „Auserlesener und unschätzbarer Freund," „würdigster und hochgeschätzter Freund" — so hat Kant, der immer karg mit diesem Titel war, Herz in seinen Briefen angeredet. In dieser Gesinnung hat er Herz einen tieferen Einblick in die Werkstätte seines Gedankens, als irgend jemand zuvor verstattet. Schon der erste Brief vom Juni 1771 bezeichnet nicht nur die neuen Ergebnisse, zu denen er inzwischen gelangt war, sondern wirft zugleich ein helles Licht auf die subjektive Methodik des Denkens, deren er sich fortan bedient. „Daß vernünftige Einwürfe" — so schreibt Kant an Herz, indem er die Verzögerung seiner Ant-

wort auf Lamberts und Mendelssohns Einwände gegen die Dissertation entschuldigt — „von mir nicht bloß von der Seite angesehen werden, wie sie zu widerlegen sein könnten, sondern daß ich sie jederzeit beim Nachdenken unter meine Urteile webe und ihnen das Recht lasse, alle vorgefaßte Meinungen, die ich sonst beliebt hatte, über den Haufen zu werfen, das wissen Sie. Ich hoffe immer dadurch, daß ich meine Urteile aus dem Standpunkt anderer unparteiisch ansehe, etwas Drittes herauszubekommen, was besser ist, als mein Vorigtes. Überdem ist sogar der bloße Mangel der Überzeugung bei Männern von solcher Einsicht mir jederzeit ein Beweis, daß es meinen Theorien wenigstens an Deutlichkeit, Evidenz oder gar an etwas Wesentlicheren fehlen müsse. Nun hat mich eine lange Erfahrung davon belehrt, daß die Einsicht in unsern vorhabenden Materien gar nicht könne erzwungen und durch Anstrengung beschleunigt werden, sondern eine ziemlich lange Zeit bedürfe, da man mit Intervallen einerlei Begriffe in allerlei Verhältnissen und in so weitläuftigem Zusammenhang betrachtet als möglich ist und vornehmlich auch, damit zwischen inne der skeptische Geist aufwache und versuche, ob das Ausgedachte gegen die schärfsten Zweifel Stich halte. Auf diesem Fuß habe ich die Zeit, welche ich mir auf Gefahr, einen Vorwurf der Unhöflichkeit zu verdienen, aber in der Tat aus Achtung vor dem Urteile beider Gelehrten gegeben habe, wie ich meine, wohl genutzt. Sie wissen, welchen großen Einfluß die gewisse und deutliche Einsicht in den Unterschied dessen, was auf subjektiven Prinzipien der menschlichen Seelenkräfte, nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes beruht, von dem, was gerade auf die Gegenstände geht, in der ganzen Weltweisheit, ja sogar auf die wichtigsten Zwecke der Menschen überhaupt habe. Wenn man nicht von der Systemensucht hingerissen ist, so verifizieren sich auch einander die Untersuchungen, die man über eben dieselbe Grundregel in der weitläufigsten Anwendung anstellt. Ich bin daher jetzo damit beschäftigt, ein Werk, welches unter dem Titel „Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft" das Verhältnis der vor die Sinnenwelt bestimmten Grundbegriffe und Gesetze zusamt dem Entwurfe dessen, was die Natur der Geschmackslehre, Metaphysik und Moral ausmacht, enthalten soll, etwas ausführlich auszuarbeiten. Den Winter hindurch bin ich alle Materialien dazu durchgegangen, habe alles gesichtet, gewogen, aneinander

gepaßt, bin aber mit dem Plane dazu nur erst kürzlich fertig geworden."[1])

Welches war das neue Moment, das diesen Plan von dem Entwurf, der in der Inaugural-Dissertation gegeben war, unterschied? Daß die Dissertation auch für die künftige Schrift, die Kant jetzt in Aussicht nahm, den eigentlichen Grundtext bilden sollte, wenngleich er sie in ihren besonderen Ausführungen bereits als fehlerhaft erkannt hatte, geht aus Kants weiteren Bemerkungen in dem gleichen Briefe an Herz unzweifelhaft hervor. Hier muß also sowohl eine positive, wie eine negative Beziehung angenommen werden — eine Einsicht, die das grundlegende Verfahren der Schrift „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" bestätigte und die nichtsdestoweniger das Ergebnis, mit dem sie abgeschlossen hatte, aufhob. Worin diese Einsicht bestand, dafür gewinnt man einen deutlichen Fingerzeig, wenn man sich jene Einwürfe Lamberts und Mendelssohns vergegenwärtigt, die den Ausgangspunkt für Kants weitere Betrachtungen bildeten und die zuerst dazu dienten, den »skeptischen Geist« in ihm aufzuwecken. Die Einwendungen beider Denker wendeten sich übereinstimmend gegen die Art, in der sie die Lehre von der »Idealität des Raumes und der Zeit« in der Dissertation ausgedrückt fanden. An und für sich freilich enthielt diese Lehre für beide nichts Überraschendes oder Paradoxes; denn daß Raum und Zeit nur die Ordnungen der »Phänomene« seien, galt als ein feststehender Satz der Leibnizischen Metaphysik, der in der philosophischen Literatur des achtzehnten Jahrhunderts in den mannigfachsten Wendungen immer von neuem begegnet. Nur daran also nahmen Lambert und Mendelssohn Anstoß, daß diese Idealität des Raumes und der Zeit in der Dissertation in eine bloße »Subjektivität« beider umgedeutet zu werden schien. „Die Zeit„ — so schrieb Mendelssohn — „ist nach Leibnizen ein Phänomen und hat, wie alle Erscheinungen, etwas Objektives und etwas Subjektives." Und auch Lambert betont, daß er sich von der Behauptung, daß die Zeit »nichts Reales« sei, bisher nicht habe überzeugen können: denn seien die Veränderungen real (wie auch ein Idealist zugeben müsse, da er sie in dem innern Wechsel seiner Vorstellungen unmittelbar gewahr werde),

---

[1]) An Markus Herz, 7. Juni 1771, IX, 96.

so müsse es auch die Zeit sein, da alle Veränderungen an die Zeit gebunden und ohne sie nicht »gedenkbar« seien.[1]) Daß beide Einwürfe den eigentlichen tiefern Sinn von Kants Lehre nicht trafen, daß sie, um es in der Sprache des künftigen Systems auszudrücken, den »transszendentalen« Idealismus mit einem »psychologischen« Idealismus verwechselten: dies ist für uns heut leicht zu durchschauen und Kant selbst hat in einer bekannten Stelle der „Kritik der reinen Vernunft" darauf hingewiesen.[2]) Aber war dieses Mißverständnis nicht verzeihlich, — war es nicht fast notwendig, wenn man die Form zugrunde legte, in der die Raum- und Zeitlehre in der Dissertation vorgetragen worden war? Mußte hier die »Subjektivität« der Anschauungsformen, wenngleich auf sie die Gewißheit der Mathematik und der Naturwissenschaft gegründet wurde, nicht dennoch wie ein Makel erscheinen, der sie von den »reinen Verstandesbegriffen« zu ihrem Nachteil unterschied? Denn diesen letzteren war ja ausdrücklich zugestanden, daß sie uns die Dinge nicht nur, wie sie erscheinen, sondern wie sie an und für sich sind, zu erkennen geben. Mochte daher immerhin betont werden, daß, obgleich Raum und Zeit keine absoluten Gegenstände seien, ihr Begriff nichtsdestoweniger »höchst wahr« sei:[3]) so blieb doch diese Wahrheit immer eine Wahrheit zweiter Ordnung, solange es andere Begriffe gab, die den Anspruch erheben konnten, sich »unmittelbar auf die Dinge«, nicht bloß auf die »Erscheinungen« und ihre Verknüpfung zu beziehen.

Kants Brief an Herz zeigt uns, wie seine fortschreitende Betrachtung genau an diesem schwierigsten Punkte einsetzt. Er hält als unumstößlich gewisses Ergebnis die Unterscheidung der »sinnlichen« Begriffe von den »intellektuellen« Begriffen fest; aber zugleich dehnt er nunmehr den Unterschied zwischen dem,

---

[1]) Siehe Mendelssohn an Kant, 25. Dezember 1770, IX, 90 ff.; Lambert an Kant, 13. Oktober 1770, IX, 80 ff.

[2]) Siehe die transszendentale Ästhetik § 7; Bd. III, S. 67 ff.

[3]) Vgl. Dissertat. § 14, Nr. 6: „Quanquam autem Tempus in se et absolute positum sit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem sensibilium, qua talium pertinet, est *conceptus verissimus* et per omnia possibilia sensuum objecta in infinitum patens intuitivae repraesentationis conditio"; s. auch den analogen Satz für den Raum: Dissertat. § 15 E.

was auf »subjektivischen Prinzipien« beruht und dem, »was gerade auf die Gegenstände« geht, auch auf die letztere, von der Kritik bisher nicht betroffene Sphäre aus. Die »Subjektivität« »nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes« beginnt jetzt, sich ihm immer bestimmter und deutlicher darzustellen; — aber statt daß er hierdurch in eine allgemeine Zweifelslehre verstrickt würde, nehmen vielmehr umgekehrt die Verstandesbegriffe das gleiche Gepräge der »Wahrheit« wie die Formen der reinen Anschauung an. Auch für sie gilt jetzt, daß sie nicht darum wahr sind, weil sie uns die Welt der absoluten Gegenstände abbilden, sondern weil sie im System der Erkenntnis, im Aufbau der Erfahrungswirklichkeit, als Bedingungen unentbehrlich und daher von allgemeiner und notwendiger Geltung sind. Daß dies der Fall ist, hatte schon die Dissertation erkannt und ausgesprochen; aber sie hatte diesem bloß »logischen« Gebrauch der Verstandesbegriffe, gegenüber dem »realen« Gebrauch, der auf die Erkenntnis übersinnlicher Objekte gerichtet ist, nur eine relativ untergeordnete Bedeutung zugestanden.[1]) Jetzt jedoch beginnt der Schwerpunkt des Problems sich zu verschieben. An die Stelle der Trennung in den Gegenständen, an Stelle des Dualismus der sinnlichen und übersinnlichen Welt tritt die Trennung in den Erkenntnisfunktionen, die »Objektivität« irgendwelcher Art begründen oder für sich in Anspruch nehmen. Die Grenze wird nicht mehr zwischen dem »*mundus intelligibilis*« und dem »*mundus sensibilis*«, sondern zwischen »Sinnlichkeit« und »Vernunft« gezogen. Und die letztere ist hierbei noch in ihrem weitesten, umfassenden Sinne genommen. Ebenso wie wir fragen können, welches die eigentümliche Form der Objektivität ist, die dem Raume und der Zeit zukommt, und wie wir diese Form entdecken, indem wir uns den Aufbau und die Erkenntnisweise der reinen Mathematik und der reinen Mechanik zur Klarheit bringen — so können und müssen wir andererseits nach dem Prinzip fragen, auf welchem die Notwendigkeit der reinen Verstandeserkenntnis oder das Recht und die Geltung unserer ersten sittlichen oder ästhetischen Grundurteile beruht. Ein Werk, das alle diese Fragen beantworten, das die verschiedenen Geltungsansprüche innerhalb der theoretischen Erkenntnis, wie innerhalb des ethischen und ästhe-

---

[1]) Zum Gegensatz des „*usus logicus*" und des „*usus realis*" der Verstandesbegriffe s. Dissertat. § 5; II, 409 f.

tischen Gebiets feststellen und gegeneinander abgrenzen soll, steht jetzt Kant, im ersten Umriß, deutlich vor Augen; nur noch die nähere Ausführung des in all seinen Grundzügen scharf erfaßten Planes scheint erforderlich, um es zur Vollendung zu bringen. —

Aber nachdem wir bis zu diesem Punkte fortgeschritten sind, setzt nunmehr doch erst die eigentlich entscheidende Frage ein. Angenommen, wir hätten die Grenzen zwischen Sinnlichkeit und Verstand und weiterhin die Grenzen zwischen dem theoretischen, dem ethischen, dem ästhetischen Urteil bestimmt: hätten wir dann wirklich ein »System« der Vernunft oder nicht vielleicht ein bloßes »Aggregat« erreicht? Ist es genug, dieses Mannigfaltige und Heterogene einfach nebeneinander zu stellen und nebeneinander zu behandeln oder müssen wir nicht nach einem gemeinsamen Gesichtspunkte suchen, der all diesen verschiedenen Fragestellungen zugrunde liegt? Jede Grenzsetzung setzt in der Scheidung, die sie vollzieht, zugleich eine ursprüngliche Verknüpfung des Getrennten, jede Analysis setzt eine Synthesis voraus. Worin besteht dieses verbindende Glied, wenn wir es nach dem Ergebnis, zu dem wir bis jetzt fortgeschritten sind, nicht mehr schlechthin in der Welt der Dinge, sondern in der Struktur und der Gesetzlichkeit der »reinen Vernunft« zu suchen haben? Auf alle diese Fragen erteilt Kants Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772 die Antwort: eine Antwort, die wie mit einem Schlage alle vorangehenden und alle künftigen Entwicklungen klärt und wie von innen her erleuchtet. Nicht mit Unrecht hat man von diesem Briefe gesagt, daß er die eigentliche Geburtsstunde der »Kritik der reinen Vernunft« bezeichnet. „Wenn Sie über das gänzliche Ausbleiben meiner Antworten unwillig werden," so beginnt Kant, und man muß seinen Brief hier in seiner ganzen Ausdehnung selbst sprechen lassen, wenn man all die feinen Nuancierungen des Gedankengangs festhalten will, „so tun Sie mir hierin zwar nicht unrecht; wenn Sie aber hieraus unangenehme Folgerungen ziehen, so wünschte ich, mich desfalls auf Ihre eigne Kenntnis von meiner Denkungsart berufen zu können. Statt aller Entschuldigung will ich Ihnen eine kleine Erzählung von der Art der Beschäftigung meiner Gedanken geben, welche in müßigen Stunden bei mir den Aufschub des Briefschreibens veranlassen. Nach Ihrer Abreise von Königsberg sahe ich in denen Zwischenzeiten der Geschäfte und der Erholungen, die ich so nötig habe, den Plan der Betrachtungen, über die wir disputiert

hatten, noch einmal an, um ihn an die gesamte Philosophie und übrige Erkenntnis zu passen und dessen Ausdehnung und Schranken zu begreifen. In der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektuellen in der Moral und denen daraus entspringenden Grundsätzen hatte ich es schon vorher ziemlich weit gebracht. Die Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der Beurteilungskraft mit ihren Wirkungen, dem Angenehmen, Schönen und Guten hatte ich auch schon vorlängst zu meiner ziemlichen Befriedigung entworfen und nun machte ich mir den Plan zu einem Werke, welches etwa den Titel haben könnte: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft. Ich dachte mir darin zwei Teile, einen theoretischen und praktischen. Der erste enthielt in zwei Abschnitten: 1) Die Phänomologie überhaupt. 2) Die Metaphysik, und zwar nur nach ihrer Art und Methode. Der zweite ebenfalls in zwei Abschnitten: 1) Allgemeine Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde. 2) Die ersten Gründe der Sittlichkeit. Indem ich den theoretischen Teil in seinem ganzen Umfange und mit den wechselseitigen Beziehungen aller Teile durchdachte, so bemerkte ich: daß mir noch etwas Wesentliches mangele, welches ich bei meinen langen metaphysischen Untersuchungen, sowie andere, aus der Acht gelassen hatte, und welches in der Tat den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht. Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?" Diese Beziehung — so fährt die Erörterung fort — ist in zwei Fällen leicht einzusehen: wenn nämlich der Gegenstaud die Vorstellung oder wenn umgekehrt diese jenen erzeugt. Wir begreifen dann, woher die »Konformität« zwischen beiden stamme; da wir einzusehen glauben, daß jede Wirkung ihrer Ursache gemäß sei und sie im bestimmten Sinne »abbilden« müsse. Das Problem scheint also gelöst, sowohl wenn wir es lediglich vom Standpunkte der sinnlichen Empfindung betrachten, als auch wenn wir uns in den Gesichtspunkt eines Verstandes versetzen, der die Gegenstände, die er erkennt, selbst hervorbringt. Denn in dem ersten Falle der reinen Passivität entsteht sozusagen keinerlei Differenz und Spannung zwischen dem, was »draußen« gegeben und dem, was in uns gewirkt ist: das Objekt drückt sich uns gleichsam seinem vollen Bestande nach ein und hinterläßt eine sinnliche Spur, die uns von ihm

Kunde gibt. Im zweiten Falle aber, im Fall des »göttlichen Verstandes«, ist wiederum die Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Gegenstand leicht einzusehen: denn hier ist es ein und dieselbe ursprüngliche Identität des göttlichen Wesens, die sich im Erkennen und Bilden, im Schauen und Schaffen gleichmäßig darstellt und expliziert. So ist demnach sowohl die Möglichkeit eines reinen schöpferischen Verstandes, eines *intellectus archetypus*, wie die Möglichkeit eines rein empfangenden Verstandes, eines *intellectus ectypus* wenigstens im allgemeinen begreiflich. Allein unser Verstand fällt weder unter die eine, noch unter die andere dieser Kategorien: denn weder bringt er die Objekte, auf die er in seiner Erkenntnis bezogen ist, selbst hervor, noch nimmt er einfach ihre Wirkungen hin, so wie sie sich in den sinnlichen Eindrücken selbst unmittelbar darbieten. Daß die zweite Alternative ausgeschlossen ist, hatte schon die Dissertation erschöpfend dargetan. „Die reine Verstandesbegriffe", so folgert nunmehr Kant weiter, „müssen also nicht von den Empfindungen der Sinne abstrahiert sein, noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen durch Sinne ausdrücken, sondern in der Natur der Seele zwar ihre Quelle haben, aber doch weder insoferne sie vom Objekt gewirkt werden, noch das Objekt selbst hervorbringen. Ich hatte mich in der Dissertation damit begnügt, die Natur der Intellektual-Vorstellungen bloß negativ auszudrücken: daß sie nämlich nicht Modifikationen der Seele durch den Gegenstand wären. Wie aber denn sonst eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand bezieht, ohne von ihm auf einige Weise affiziert zu sein, möglich, überging ich mit Stillschweigen. Ich hatte gesagt: die sinnliche Vorstellungen stellen die Dinge vor, wie sie erscheinen, die intellektualen, wie sie sind. Wodurch aber werden uns denn diese Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns affizieren, und wenn solche intellektuale Vorstellungen auf unserer inneren Tätigkeit beruhen, woher kommt die Übereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen?"

In der Mathematik freilich mag dieses angehen: denn hier »entsteht« in der Tat der Gegenstand erst in der anschaulichen und begrifflichen Setzung. Was ein Kreis oder ein Kegel »ist«, so hatte bereits die Preisschrift vom Jahre 1763 gelehrt, darüber brauche ich nichts als den Akt der Konstruktion zu befragen, in welchem dieses Gebilde entsteht. Aber wohin geraten wir, wenn wir ein derartiges »Konstruieren« auch für die »metaphysischen« Begriffe zulassen und wenn wir sie in diesem Sinne »von der

Erfahrung unabhängig« gestalten wollen! Die Begriffe der Größe mögen »selbsttätig« sein, weil erst in der Synthesis des Mannigfaltigen, »indem wir Eines etlichemal nehmen«, das Ganze der Größe sich für uns aufbaut und die Grundsätze der reinen Größenlehre mögen demgemäß a priori und mit unbedingter Notwendigkeit gelten. „Allein im Verhältnisse der Qualitäten wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen notwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muß und die doch von ihr unabhängig sind: diese Frage hinterläßt immer eine Dunkelheit in Ansehung unseres Verstandesvermögens, woher ihm diese Einstimmung mit den Dingen selbst komme." Die gesamte bisherige Metaphysik läßt uns gegenüber dieser Frage im Stich. Denn was hilft es, wenn man das Rätsel dadurch zu lösen glaubt, daß man es in den letzten Ursprung der Dinge zurückschiebt: in jenen geheimnisvollen Einheitspunkt, in dem »Sein« und »Denken« sich noch nicht getrennt haben? Was fördert es uns, wenn Platon ein geistiges ehemaliges Anschauen der Gottheit zum Urquell der reinen Verstandesbegriffe macht, wenn Malebranche zwischen dem menschlichen und göttlichen Geiste eine noch fortdauernde, gegenwärtige Verknüpfung annimmt, die sich in jeder Erkenntnis eines reinen Vernunftsatzes bewährt und offenbart, wenn Leibniz oder Crusius die Übereinstimmung zwischen der Ordnung der Dinge und der Ordnung der Verstandesregeln in einer »prästabilierten Harmonie« gegründet sein lassen? Wird nicht in all diesen scheinbaren »Erklärungen« vielmehr ein absolut Unbekanntes zur Erläuterung eines relativ Unbekannten, ein in unseren Begriffen Unfaßbares und Unverständliches zur Deutung eines bloß Problematischen gebraucht? „Allein der *Deus ex machina*" — so wendet Kant gegen alle Versuche dieser Art ein — „ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse das Ungereimteste, was man nur wählen kann, und hat außer dem betrüglichen Zirkel in der Schlußreihe unserer Erkenntnisse noch das Nachteilige, daß er jeder Grille oder andächtigem oder grüblerischen Hirngespinst Vorschub gibt." Die grundlegende Frage, die die Erkenntnis aufgeworfen hat: die Frage nach dem, was sie ihrer objektiven Gültigkeit, ihrer Beziehung auf den Gegenstand versichert, muß auf dem Boden der Erkenntnis selbst gelöst, muß im hellen Lichte der Vernunft und unter der An-

erkennung ihrer eigentümlichen Bedingungen und Grenzen beantwortet werden.

Der Eingang in die „Kritik der reinen Vernunft" war in der Tat gegeben, seit für Kant diese Form der Fragestellung feststand. Er selbst berichtet, in den weiteren Darlegungen des Briefes an Herz, wie er von hier aus ein Gesamtsystem der »Transszendentalphilosophie« entworfen habe, indem er „alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft" auf eine gewisse Zahl von Kategorien brachte — aber nicht wie Aristoteles, der seine Kategorien aufs bloße Ungefähr nebeneinander gesetzt habe, sondern wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selber in Klassen einteilen. „Ohne mich nun" — so fährt er fort — „über die ganze Reihe der bis zu dem letzten Zweck fortgesetzten Untersuchung weitläuftig hier zu erklären, kann ich sagen, daß es mir, was das Wesentliche meiner Absicht betrifft, gelungen sei, und ich itzo imstande bin, eine Kritik der reinen Vernunft, welche die Natur der theoretischen, sowohl als praktischen Erkenntnis, sofern sie bloß intellektual ist, enthält, vorzulegen, wovon ich den ersten Teil, der die Quellen der Metaphysik, ihre Methode und Grenzen enthält, zuerst und darauf die reinen Prinzipien der Sittlichkeit ausarbeiten und was den erstern betrifft, binnen etwa 3 Monaten herausgeben werde." Die Illusion, daß Kant ein Werk, das ihn noch auf acht oder neun Jahre hinaus ausschließlich beschäftigen sollte, in drei Monaten beenden zu können glaubte, ist, so seltsam sie auf den ersten Blick erscheinen mag, dennoch verständlich: wer die neue Aufgabe in solcher Bestimmtheit und Klarheit erfaßt hatte, der durfte hoffen, schon hierin allein alle wesentlichen Bedingungen der Lösung zu besitzen. Denn wirklich sind hier bereits all die fundamentalen Einsichten gewonnen, aus denen heraus sich die Kritik der reinen Vernunft gestaltet hat. Was Kant später die »Revolution der Denkart«, was er die »Copernikanische« Wendung des Erkenntnisproblems genannt hat,[1]) — das ist hier vollzogen. Die Betrachtung hebt nicht mehr vom Gegenstande, als dem Bekannten und Gegebenen an, um sodann zu zeigen, wie dieser Gegenstand in unsere Erkenntniskraft »hinüberwandere« und sich in ihr abbilde[2]) — sondern sie fragt nach dem Sinn

[1]) Siehe Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl., III, 15 ff.

[2]) Vgl. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik § 9, IV, 31.

und Inhalt des Gegenstandsbegriffs selbst, nach dem, was der Anspruch auf »Objektivität«, sei es in der Mathematik, sei es in der Naturwissenschaft, sei es in der Metaphysik, oder in der Moral und Ästhetik überhaupt bedeute. In dieser Frage ist das vermittelnde Glied gefunden, das fortan alle Begriffe und Probleme der »reinen Vernunft« zum System zusammenschließt. Wenn alle vorhergehende Metaphysik mit dem »Was« des Gegenstandes begonnen hatte, so beginnt Kant mit dem »Wie« des Gegenstandsurteils. Wenn jene zuerst und ursprünglich von irgendeiner Qualität der Dinge zu berichten wußte — so untersucht und zergliedert er zunächst lediglich die Behauptung der Gegenstandserkenntnis, um festzustellen, was denn mit ihr, was mit der »Beziehung«, die sie aussagt, gesetzt und gemeint sei.

In dieser Umformung der Frage ist die »Metaphysik« zur »Transszendentalphilosophie« geworden — in dem strengen Sinne, in welchem später die »Kritik der reinen Vernunft« den neuen Terminus bestimmt hat: „Ich nenne alle Erkenntnis transszendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt."[1]) Ein Ganzes nicht von Dingen, sondern von »Erkenntnisarten« — worunter auch die Eigentümlichkeit des moralischen, des teleologischen, des ästhetischen »Beurteilungsvermögens« gehören — steht vor uns und verlangt Verknüpfung und Sonderung, Zusammenhang in einer gemeinsamen Aufgabe und Anerkennung der spezifischen Leistungen. Und zugleich ist nun, wenn nicht der Ausdruck, so doch der Gehalt der anderen großen Grundfrage der Vernunftkritik erreicht, der Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" Denn eben dies ist das Problem, das Kants Brief an Herz sich stellt, mit welchem Rechte wir von einer »apriorischen« Erkenntnis sprechen können, die über alle Gegebenheit in den passiven Elementen der Empfindung und der Sinnlichkeit, sowie über jede bloße Begriffszergliederung hinausgeht: eine Erkenntnis, die als Aussage über »reale« Verknüpfung und realen Widerstreit notwendig auf Erfahrung bezogen, die aber andererseits, weil sie von „aller Erfahrung überhaupt" gelten will, in keiner besonderen Erfahrung mehr gegründet ist. Das Allgemeingültige und Notwendige, das sich nicht nur in der Erkenntnis der Quantitäten, sondern auch

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, Einleitung VII; III, 49.

in der der Qualitäten findet, das nicht nur in der Entwicklung der Beziehungen des Nebeneinander im Raume oder des Nacheinander in der Zeit, sondern auch in der »dynamischen Verknüpfung«, in den Aussagen über Dinge und Eigenschaften, über Ursache und Wirkung zu Tage tritt, ist zum Problem geworden: zu einem Problem, das nur mit derselben neuen Fassung des »Gegenstandsbegriffs« aufgeschlossen werden kann, in der allgemein „der Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik" zu suchen ist.

Je näher jedoch Kant nunmehr an die Bewältigung des Einzelnen herantritt, um so deutlicher tritt ihm die ganze Komplikation der Aufgabe, die er übernommen, entgegen. Hinter jeder Lösung entstehen ihm neue Fragen; hinter jeder Einteilung der Vernunftbegriffe nach festen Klassen und »Vermögen« ergeben sich wieder andere Unterteilungen, deren jede in eine neue und subtile Untersuchung hinausführt. Schon ist der Plan seiner Arbeit bekannt geworden; und insbesondere Herz drängt, mit begreiflicher Ungeduld, zum Abschluß des versprochenen Werkes. Aber Kant läßt sich durch keine Erwartung, die er selbst gehegt oder in anderen erregt hatte, von den reinen Forderungen der Sache und von ihrem stetigen Fortschritt abdrängen. „Da ich", — so schreibt er in seinem nächsten Briefe an Herz, der von dem früheren fast durch zwei Jahre getrennt ist — „da ich einmal in meiner Absicht eine so lange von der Hälfte der philolophischen Welt umsonst bearbeitete Wissenschaft umzuschaffen so weit gekommen bin, daß ich mich in dem Besitz eines Lehrbegriffs sehe, der das bisherige Rätsel völlig aufschließt und das Verfahren der sich selbst isolierenden Vernunft unter sichere und in der Anwendung leichte Regeln bringt, so bleibe ich nunmehr halsstarrig bei meinem Vorsatz mich keinen Autorkitzel verleiten zu lassen in einem leichteren und beliebteren Felde Ruhm zu suchen, ehe ich meinen dornigten und harten Boden eben und zur allgemeinen Bearbeitung frei gemacht habe." Noch hofft Kant das Werk „auf Ostern" 1774 fertig liefern oder es „beinahe mit Gewißheit" eine kurze Zeit nach Ostern versprechen zu können: aber zugleich betont er doch, was es in Ansehung der Methode, der Einteilungen, der genau angemessenen Benennungen für Mühe und Zeit koste, „eine ganz neue Wissenschaft der Idee nach zu entwerfen und sie zugleich völlig auszuführen". Die »Transszendentalphilosophie« gedenkt er zuerst abzuschließen; dann

will er zur Metaphysik übergehen, die er in zwei Teilen: als »Metaphysik der Natur« und als »Metaphysik der Sitten« auszuführen denkt; er fügt hinzu, daß er die letztere zuerst herauszugeben denke und daß er sich auf sie schon zum voraus freue. Hier ist es von besonderem systematischen Interesse, daß die Fragen der Ethik nunmehr von den gleichen Voraussetzungen aus und nach demselben Grundplan, als die Fragen der reinen theoretischen Erkenntnis behandelt werden. Die Epoche, in der Kant sich der psychologischen Methode der Ethik, wie sie von den Engländern geübt wurde, anzunähern schien und in der er das Verfahren eines Shaftesbury, Hutcheson und Hume als eine „schöne Entdeckung unserer Zeiten" pries,[1]) liegt nun bereits weit zurück. Schon die Inaugural-Dissertation hatte das Problem der Moralität ganz auf die Seite des »Intelligiblen« gerückt und es, in ausdrücklichem Gegensatz gegen Shaftesbury, von allen sinnlichen Bestimmungsgründen der Lust und Unlust abgeschieden.[2]) In dieser Umbildung der Grundlagen der Ethik sah Kant, wie er bei der Übersendung der Dissertation an Lambert schrieb, zugleich eine der wichtigsten Absichten, bei der nunmehr veränderten Form der Metaphysik.[3]) Die Ethik ist gleich der Lehre von Raum und Zeit und gleich der Lehre von den reinen Intellektualbegriffen zu einer »apriorischen« Disziplin geworden: die eigentümliche Objektivität des »Sollens« unterscheidet sich auf der einen Seite von der Objektivität des Seins, wie sie andererseits diese erleuchtet und wechselweise von ihr Licht empfängt. —

Auf die weiteren Einzelheiten des Briefwechsels zwischen Kant und Herz soll jedoch hier nicht eingegangen werden; denn in ihnen allen wiederholt sich immer von neuem das gleiche Gesamtbild. Für einen äußeren Zuschauer hätte es hier bisweilen scheinen können, als sei der Plan, der Kant vor Augen stand, nichts als ein Irrlicht, das ihn ziellos in unbekannte Fernen des Denkens verlockte. Immer wieder glaubt er am Ende zu stehen; aber je weiter er fortschreitet, um so mehr dehnt sich vor ihm der Weg, den er noch zu durchmessen hat. Nachdem er, gegen Ende des Jahres 1773, den endgültigen Abschluß seines Werkes

---

[1]) S. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen 1765/66; II, 326.

[2]) De mundi sensibilis etc. § 9, II, 412.

[3]) An Lambert, 2. September 1770, IX, 73.

„nahezu mit Gewißheit“ für die Zeit nach Ostern 1774 versprechen zu können glaubte, vergehen wiederum drei Jahre, in denen er, unter dem dauernden Zustrom immer neuer Fragen, offenbar noch nicht einmal mit der ersten systematischen Ausarbeitung und Niederschrift begonnen hat. Immer ungeduldiger werden die Erwartungen, immer dringender die Fragen, die aus den Kreisen des literarischen und gelehrten Deutschland an ihn gerichtet werden. „Sagen Sie mir doch auch nur mit ein paar Zeilen“ — schreibt Lavater im Februar 1774 an ihn — „sind Sie denn der Welt gestorben? warum schreiben so viele, die nicht schreiben können — und Sie nicht, die's so vortrefflich können? warum schweigen Sie — bei dieser, dieser neuen Zeit — geben keinen Ton von sich? Schlafen? Kant — nein, ich will Sie nicht loben — aber sagen Sie mir doch, warum Sie schweigen? oder vielmehr: Sagen Sie mir, daß Sie reden wollen.“[1]) Als Lavater diese Worte schrieb, da ahnte er freilich nicht, daß es eben der Anbruch dieser »neuen Zeit« war, der sich in diesem Schweigen ankündigte. „Ich empfange von allen Seiten“ — so schreibt Kant jetzt am 24. November 1776 an Herz — „Vorwürfe wegen der Untätigkeit, darin ich seit langer Zeit zu sein scheine und bin doch wirklich niemals systematischer und anhaltender beschäftigt gewesen, als seit denen Jahren, da Sie mich nicht gesehen haben. Die Materien, durch deren Ausfertigung ich wohl hoffen könnte, einen vorübergehenden Beifall zu erhalten, häufen sich unter meinen Händen, wie es zu geschehen pflegt, wenn man einiger fruchtbarer Prinzipien habhaft geworden. Aber sie werden insgesamt durch einen Hauptgegenstand, wie durch einen Damm zurückgehalten, an welchem ich hoffe ein dauerhaftes Verdienst zu erwerben, in dessen Besitz ich auch wirklich schon zu sein glaube und wozu nunmehro nicht sowohl nötig ist, es ausdenken, sondern nur auszufertigen . . . Es gehöret, wenn ich sagen soll, Hartnäckigkeit dazu, einen Plan, wie dieser ist, unverrückt zu befolgen und oft bin ich durch Schwierigkeiten angereizt worden, mich andern angenehmeren Materien zu widmen, von welcher Untreue aber mich von Zeit zu Zeit teils die Überwindung einiger Hindernisse, teils die Wichtigkeit des Geschäftes selbst zurückgezogen haben. Sie wissen, daß das Feld der von allen empirischen Prinzipien unabhängig urteilenden, d. i. reinen

---

[1]) Lavater an Kant, 8. Februar 1774; IX, 117.

Vernunft müsse übersehen werden können, weil es in uns selbst a priori liegt und keine Eröffnungen von der Erfahrung erwarten darf. Um nun den ganzen Umfang desselben, die Abteilungen, die Grenzen, den ganzen Inhalt desselben nach sicheren Prinzipien zu verzeichnen und die Marksteine so zu legen, daß man künftig mit Sicherheit wissen könne, ob man auf dem Boden der Vernunft oder der Vernünftelei sich befinde, dazu gehören: eine Kritik, eine Disziplin, ein Kanon und eine Architektonik der reinen Vernunft, mithin eine förmliche Wissenschaft, zu der man von denenjenigen, die schon vorhanden sind, nichts brauchen kann und die zu ihrer Grundlegung sogar ganz eigener technischer Ausdrücke bedarf." Nicht nur der systematische, sondern auch der technische Grundplan der Vernunftkritik steht also Kant jetzt klar vor Augen; und vor allem hat sich ihm die Scheidung von »Analytik« und »Dialektik«, vom Gebiet der »Vernunft« und dem der »Vernünftelei« mit Bestimmtheit ergeben. Aber noch immer vermag er das Ganze der literarischen Aufgabe in keiner Weise zu übersehen; — denn wieder folgt die, nun schon einigermaßen fragwürdige Versicherung, daß er zwar nicht vor Ostern, wohl aber im darauffolgenden Sommer mit der ganzen Arbeit fertig zu sein hoffe. Immerhin bittet er Herz, hierüber keine Erwartungen zu erregen „welche bisweilen beschwerlich und oft nachteilig zu sein pflegen".[1]) Dreiviertel Jahre nachher, im August 1777, meldet er, daß die »Kritik der reinen Vernunft« allen anderen Plänen und Arbeiten, die er im Kopfe trage, noch immer als ein »Stein im Wege« liege, mit dessen Wegschaffung er indes eben beschäftigt sei; er glaube jetzt, daß er noch „diesen Winter" damit zustande kommen werde. Was ihn noch aufhalte, sei nun nichts weiter, als das Bemühen, allen seinen Gedanken die größte Deutlichkeit für andere zu geben, weil erfahrungsgemäß auch dasjenige, was man sich selber geläufig gemacht und zur größten Klarheit gebracht habe, wenn es von dem gewohnten Wege gänzlich abliege, selbst von Kennern mißverstanden zu werden pflege.[2]) Schon im April 1778 aber muß er dem Gerücht, daß von seiner »unter Händen habenden Arbeit« bereits einige Bogen gedruckt sein sollten, abermals entgegentreten. Wollte man aber aus dieser letzten Äußerung schließen, daß da-

---

[1]) An Herz, 24. November 1776, IX, 151.

[2]) An Herz, 20. August 1777, IX, 158.

mals zum mindesten die ersten Umrisse des Werkes und seine künftige literarische Form für Kant festgestanden haben müßten, so würde man schon durch die folgenden Sätze, die ausdrücklich von einer Schrift sprechen, »die an Bogenzahl nicht viel austragen werde«, eines andern belehrt.[1]) Im August des gleichen Jahres hören wir von dem Werk als einem »Handbuch der Weltweisheit«, an dem er noch immer unermüdet arbeite: und wieder nach einem Jahre wird seine Vollendung auf Weihnachten 1779 festgesetzt.[2]) Die Ausarbeitung muß damals jedenfalls begonnen haben: denn schon im Mai des Jahres 1779 hatte Hamann an Herder berichtet, daß Kant an seiner »Moral der reinen Vernunft« frisch darauflos arbeite; im Juni 1780 wird weiter erzählt, daß er sich auf den Verzug etwas zugute tue, weil selbiger zur Vollkommenheit seiner Absicht beitragen werde.[3]) Die eigentliche Niederschrift kann freilich — von vorbereitenden Skizzen und Entwürfen abgesehen — nur ganz kurze Zeit in Anspruch genommen haben; Kant hat übereinstimmend an Garve und an Mendelssohn berichtet, daß er den Vortrag der Materien, die er mehr als zwölf Jahre hintereinander sorgfältig durchgedacht hatte, »in etwa vier bis fünf Monaten, gleichsam im Fluge« zustande gebracht habe. Nach einem Jahrzehnt der tiefsten Meditation, nach immer erneutem Aufschub, wird die Vollendung des Werkes doch nur durch einen plötzlichen Entschluß erreicht, der das Fortspinnen der Gedanken gewaltsam unterbricht. Nur die Furcht, daß der Tod oder die Schwäche des Alters ihn über der Ausarbeitung überraschen könne, vermochte Kant schließlich dazu, seinen Gedanken einen äußeren Abschluß zu geben, den er selbst nur als vorläufig und als ungenügend empfand.[4]) Aber auch hierin ist die »Kritik der reinen Vernunft« ein klassisches Buch: denn die Werke der großen Denker erscheinen in ihrer wahrsten Gestalt, wenn ihnen nicht, wie den großen Kunstwerken, das Siegel der Vollendung aufgeprägt ist, sondern wenn sie noch das unablässige Werden und die innere Unruhe des Gedankens selbst widerspiegeln. —

---

[1]) An Herz, April 1778, IX, 174.

[2]) An Engel, 4. Juli 1779, IX, 191.

[3]) Hamann an Herder, 17. Mai 1779, 26. Juni 1780, Schriften (ed. Roth) VI, 83, 146.

[4]) An Garve, 7. August 1783; an Mendelssohn, 16. August 1783; IX, 223 und 230.

In den einzelnen Vorarbeiten zur Vernunftkritik, die wir noch besitzen, tritt dieser Prozeß in höchster Deutlichkeit und Lebendigkeit zutage. Die Papiere, die Rudolf Reicke als »Lose Blätter aus Kants Nachlaß« veröffentlicht hat, sowie die von B. Erdmann herausgegebenen »Reflexionen« enthalten Aufzeichnungen, die unverkennbar diesem Stadium der Vorbereitungen angehören; eines der Reickeschen Blätter läßt sich zudem mit ziemlicher Genauigkeit datieren, da Kant hier für seine Niederschrift die leeren Stellen eines Briefblattes benutzt hat, das das Datum des 20. Mai 1775 trägt. Geht man von diesem Blatte aus und gruppiert man um dasselbe die übrigen, mit seinem Inhalt sachlich zusammengehörigen Äußerungen, so gewinnt man ein Ganzes, das uns die Stellung des Gedankens, die Kant in dieser Epoche erreicht hat, nach den verschiedensten Richtungen hin erhellt.[1] Wir können an dieser Stelle auf den Inhalt dieser Aufzeichnungen nicht näher eingehen: er ist nur verständlich, wenn man die Problemstellung und die Grundbegriffe der »Kritik der reinen Vernunft« voraussetzt. Aber fast ebenso bedeutsam wie der rein sachliche Gehalt dieser Blätter ist der Einblick, den sie in Kants Arbeitsweise eröffnen. »Kant,« — so berichtet Borowski über diesen Punkt, — »machte sich zuvor im Kopfe allgemeine Entwürfe; dann bearbeitete er diese ausführlicher; schrieb, was da oder dort noch einzuschieben oder zur näheren Erläuterung anzubringen war, auf kleine Zettel, die er dann jener erst flüchtig hingeworfenen Handschrift bloß beilegte. Nach einiger Zeit überarbeitete er das Ganze noch einmal und schrieb es dann sauber und deutlich, wie er immer schrieb, für den Buchdrucker ab.«[2] Die Aufzeichnungen, die wir aus dem Jahre 1775 besitzen, stehen noch ganz in jenem ersten Stadium der Vorbereitung, in dem Kant, ohne Rücksicht auf den Leser und auf die künftige literarische Gestalt des Werkes, den Gedanken lediglich für sich selbst festzuhalten und in den mannigfachsten Ausdrücken zu variieren sucht. Hier herrscht kein bestimmtes, streng eingehaltenes Schema der Darstellung; keine Bindung an eine feste »Disposition« oder Terminologie. Die verschiedensten Ansätze und

---

[1]) Näheres hierüber bei Theodor Haering, der die betr. Blätter neu herausgegeben und kommentiert hat: Der Duisburgsche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775, Tübingen 1910.

[2]) Borowski, a. a. O. S. 191 f.

Versuche kreuzen und verdrängen einander, ohne daß einer von ihnen den endgültigen Vorrang und abschließende feste Gestalt gewönne. Wer sich Kants Denken nur als ein festgepanzertes Gefüge von Definitionen, von schulmäßigen Begriffsbestimmungen und Begriffsgliederungen vorzustellen vermag, der muß erstaunt sein über die Freiheit der Bewegung, die er hier vorfindet. Mit einer wahrhaft souveränen Gleichgültigkeit steht er insbesondere allen terminologischen Fragen gegenüber. Je nach den sachlichen Erfordernissen des jeweiligen Problems werden von ihm Bezeichnungen und Unterscheidungen geprägt, um alsbald wieder fallen gelassen zu werden, sobald eine neue Wendung, die der Gedanke genommen, es verlangt. Nirgends wird der Fortschritt der Sache durch die Rücksicht auf eine einmal angenommene Schablone gehemmt; sondern der Inhalt schafft sich selbst jederzeit die Form, die ihm gemäß ist. So ergibt sich, wie nebenher und zufällig, eine Fülle von Ideen, die auch gegenüber der späteren, endgültigen Fassung der Gedanken in der »Kritik der reinen Vernunft« noch ihren eigentümlichen und selbständigen Wert besitzen. Wer freilich hier mit jener Pedanterie, die manche als das Kennzeichen der echten und »exakten« Kant-Philologie anzusehen scheinen, die Festsetzungen Kants verfolgt, um an einzelnen Begriffen und Ausdrücken, die gebraucht werden, die Verschiedenheiten und »Widersprüche« aufzuweisen — für den können diese Blätter nichts als ein Chaos heterogener Einfälle bedeuten. Liest man sie indes, so wie sie gelesen werden müssen: als verschiedenartige Versuche, den werdenden Gedanken festzuhalten und ihm einen ersten vorläufigen Umriß zu geben, so gewinnt man aus ihnen vielleicht ein lebendigeres Bild von der Eigenart und dem Stil des Kantischen Denkens, als aus manchem fertigen und abgeschlossenen Werke. Andererseits begreift man freilich, welche gewaltigen inneren und äußeren Schwierigkeiten überwunden werden mußten, ehe ein derartiges Gedankenmaterial das feste Gefüge annehmen konnte, in welchem es uns in der Vernunftkritik entgegentritt. So hatte Kant in der Tat vielleicht nicht unrecht damit, wenn er in letzter Linie die Schwierigkeiten der Darstellung für den langsamen Fortgang des Werkes verantwortlich machte. Schon im Jahre 1775 sind — soviel wir aus den Aufzeichnungen dieser Zeit urteilen können — die allgemeinen Umrisse des kritischen Systems festgestellt; aber erst im Dezember 1780 scheint, nach den Andeutungen, die Hamanns Briefwechsel mit Hartknoch

enthält, die Drucklegung der »Kritik der reinen Vernunft« begonnen zu haben. Am 1. Mai 1781 kann Kant in einem Briefe an Herz das baldige Erscheinen des Werkes melden. »Diese Ostermesse wird ein Buch von mir unter dem Titel: Critik der reinen Vernunft herauskommen .... Dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannigfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfingen, welche wir zusammen, unter der Benennung des *mundi sensibilis* und *intelligibilis* abdisputierten, und es ist mir eine wichtige Angelegenheit, demselben einsehenden Manne, der es würdig fand, meine Ideen zu bearbeiten und so scharfsinnig war, darin am tiefsten hineinzudringen, diese ganze Summe meiner Bemühungen zur Beurteilung zu übergeben.« So knüpft Kant hier rückblickend sein Werk an seine philosophische Vergangenheit an. Aber wenn der nunmehr Siebenundfünfzigjährige die Schrift, die aus dem Nachdenken von zwölf Jahren hervorgegangen war, zunächst als Abschluß seiner Lebensarbeit betrachten mochte, so hat er nichtsdestoweniger in diesem Urteil sich selber unrecht getan: denn sie ist für ihn selbst, wie für die Geschichte der Philosophie der Anfang einer ganz neuen Entwickelung geworden.

Drittes Kapitel.

Der Aufbau und die Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft.

1.

Wenn auch von den großen Denkern das Wort gilt, daß der Stil der Mensch sei, so stellt schon in dieser Hinsicht die Kritik der reinen Vernunft den Biographen Kants vor ein schwieriges Problem. Denn eine tiefere und eingreifendere Stilwandlung, als sie sich bei Kant in dem Jahrzehnt zwischen 1770 und 1780 vollzieht, weist die Literatur- und Philosophiegeschichte wohl nirgends auf; — selbst bei Platon nicht, dessen Altersstil im Philebus, im Sophisten oder Parmenides sich doch so charakteristisch von der Darstellungsweise der früheren Dialoge unterscheidet. Nur mit Mühe vermag man in dem Autor der »Kritik der reinen Vernunft« noch den Schriftsteller wiederzuerkennen, der die »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen« oder die »Träume eines Geistersehers« verfaßt hat. An die Stelle der freien Bewegung des Witzes und der Einbildungskraft ist jetzt die Strenge der abstrakten Begriffszergliederung, an die Stelle der überlegenen Grazie und Heiterkeit dieser Schriften ist der schwere schulmäßige Ernst getreten. Freilich, wer die Kritik der reinen Vernunft richtig zu lesen versteht, der findet auch in ihr, neben der Schärfe und Tiefe des Denkens, eine außerordentliche Kraft der Anschauung und eine ungewöhnliche Bildkraft der Sprache. Goethe hat gesagt, daß es ihm, wenn er eine Seite im Kant lese, immer zumute sei, als ob er in ein helles Zimmer eintrete. Neben der Kunst der durchgehenden Gliederung schwierigster verwickelter Gedankenkomplexe steht hier die Gabe in charakteristischen Bildern, in epigrammatischen

Wendungen, die sich unauslöschlich einprägen, das Gesamtergebnis einer langwierigen Deduktion und Begriffszergliederung wie mit einem Schlage zu bezeichnen und in einen Punkt zusammenzudrängen. Im ganzen aber überwiegt doch bei den meisten Lesern der Eindruck, daß die Form der Darstellung, die Kant gewählt hat, seinem Gedanken eher Fesseln anlegt, als daß sie ihm zum adäquaten und reinen Ausdruck verhülfe. In der Sorge um die Festigkeit und Bestimmtheit der Terminologie, um die Genauigkeit in den Begriffsbestimmungen und Begriffseinteilungen, um die Übereinstimmung und den Parallelismus der Schemata scheint Kants natürliche, geistig und persönlich-lebendige Ausdrucksform wie erstarrt zu sein. Er selbst hat dies empfunden und ausgesprochen. »Die Methode meines Vortrags,« — so bemerkt er in einer Tagebuchaufzeichnung — »hat eine nachteilige Gestalt; sie sieht scholastisch aus, mithin grüblerisch trocken, ja eingeschränkt und weit vom Tone des Genies verschieden.« Aber es ist bewußte Absicht, was ihn hier von jeder Annäherung, von jedem Zugeständnis an den Ton des »Genies« zurückhält. »Ich habe die Schulmethode gewählt,« — so heißt es an einer anderen Stelle — »und sie der freien Bewegung des Geistes und des Witzes vorgezogen, ob ich zwar, da ich wollte, daß jeder nachdenkende Kopf an dieser Untersuchung teilnehmen sollte, fand, daß die Trockenheit dieser Methode Leser von der Art, welche geradezu die Verbindung mit dem Praktischen suchen, abschrecken würde. Ich würde, wenn ich auch im größten Besitze des Witzes und der Schriftsteller-Reize gewesen wäre, sie hiervon ausgeschlossen haben, denn es liegt mir viel daran, keinen Verdacht übrig zu lassen, als wollte ich den Leser einnehmen und überreden, sondern damit ich entweder gar keinen Beitritt von ihnen als bloß durch die Stärke der Einsicht zu erwarten hätte. Auch die Methode ist mir nur durch Versuche entstanden.«[1]) Die Forderung der strengen begrifflichen Deduktion und der begrifflichen Systematik bildet jetzt das alleinige Ideal, vor dem alle anderen Anforderungen zurücktreten müssen.

Dennoch hat Kant nicht leichten Herzens auf diese Anforderungen verzichtet. In den Jahren, die der Abfassung der Kritik der reinen Vernunft unmittelbar voranliegen, beschäftigt ihn unablässig die Erwägung, ob und wie weit es möglich sei, philo-

[1]) Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft, Nr. 9 und 14.

sophischen Gedanken, unbeschadet ihrer Gründlichkeit, die Form der »Popularität« zu geben. »Seit einiger Zeit,« — so hatte er schon im Januar 1779 an Herz geschrieben, — »sinne ich in gewissen müßigen Zeiten auf die Grundsätze der Popularität in Wissenschaften überhaupt (es versteht sich in solchen, die deren fähig sind, denn die Mathematik ist es nicht), vornehmlich in der Philosophie, und ich glaube nicht allein aus diesem Gesichtspunkt eine andere Auswahl, sondern auch eine ganz andere Ordnung bestimmen zu können, als sie die schulgerechte Methode die doch immer das Fundament bleibt, erfordert.«[1]) In der Tat sind auch die ersten Entwürfe zur Vernunftkritik von diesem Gesichtspunkt beherrscht gewesen. Sie erstrebten neben der »diskursiven (logischen) Deutlichkeit durch Begriffe« auch die »intuitive (ästhetische) Deutlichkeit durch Anschauungen« und konkrete Beispiele. Die Vorrede zu dem fertigen Werk berichtet darüber, welche Gründe Kant schließlich dazu bewogen haben, von diesem Vorhaben Abstand zu nehmen. »Die Hilfsmittel der Deutlichkeit helfen zwar in Teilen, zerstreuen aber öfters im Ganzen, indem sie den Leser nicht schnell genug zur Überschauung des Ganzen gelangen lassen und durch alle ihre hellen Farben gleichwohl die Artikulation oder den Gliederbau des Systems verkleben und unkenntlich machen, auf den es doch, um über die Einheit und Tüchtigkeit desselben urteilen zu können, am meisten ankommt«.[2]) So ist hier an die Stelle der ersten Versuche zu einer anschaulich-gemeinverständlichen Darstellung der bewußte Verzicht getreten: einen »Königsweg« — so hat Kant jetzt eingesehen — kann es so wenig zur Transszendentalphilosophie als zur Mathematik geben.

Der tiefere Grund dieses Stilwandels aber liegt freilich darin, daß es ein völlig neuer Typus des Denkens ist, den Kant jetzt gegenüber seiner eigenen Vergangenheit und gegenüber der Philosophie des Aufklärungszeitalters — gegenüber den Hume und Mendelssohn vertritt, die er um ihre ebenso elegante als gründliche Schreibart beneidet. In den Jahrzehnten der abgezogensten einsamen Meditation, in welcher Kant für sich seine eigentümliche Methode und Fragestellung feststellte, hatte er sich allmählich immer weiter von den gemeinsamen Grundvoraus-

---

[1]) An Herz, IX, 188.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur ersten Auflage.

setzungen entfernt, auf die sich das philosophische und wissenschaftliche Denken der Zeit wie in einem stillschweigenden Einverständnis stützte. Noch spricht er freilich vielfach die Sprache dieser Zeit; noch verwendet er die Begriffe, die sie geprägt und die schulmäßigen Einteilungen, die sie in ihren Lehrbüchern der Ontologie, der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie zur Geltung gebracht hatte; aber dieses gesamte Ausdrucks- und Gedankenmaterial wird jetzt einem völlig anderen Ziele dienstbar gemacht. Der Autor, für den dieses Ziel feststeht, verschmäht auch solche Mittel der Bezeichnung und Darstellung nicht, die der Strenge nach seinem eigenen Gedanken nicht mehr völlig angemessen sind; ja er greift oft mit Vorliebe auf diese Mittel zurück, weil er in ihnen am ehesten eine unmittelbare Anknüpfung an die gewohnte Begriffswelt des Lesers zu finden hofft. Aber gerade diese Nachgiebigkeit wird nunmehr zur Quelle mannigfacher Schwierigkeiten: gerade dort, wo Kant sich zum Standpunkt seiner Epoche herabgelassen hat, ist es ihm nicht gelungen, die Epoche zu sich emporzuheben. Und noch ein anderes Moment kommt hier in Betracht, das das Eindringen in Kants Grundanschauung eben so sehr für die Zeitgenossen erschwerte, wie es auch seither die Quelle mannigfachster Irrtümer und Mißverständnisse geblieben ist. Betrachtet man lediglich die äußere Form, die Kant seinen Schriften gegeben hat, so scheint nichts deutlicher zu sein, als daß hier ein festes und geschlossenes, ein im Ganzen und in allen seinen Einzelheiten *fertiges* Lehrsystem sich vor uns entfaltet. Die Materialien für den Aufbau scheinen völlig bereit zu liegen; der Grundriß ist bis in alle Besonderheiten klar und genau vorgezeichnet: nun gilt es nur, nach diesem feststehenden Plane, die einzelnen Stücke zusammenzufügen. Aber indem nun dieser Versuch unternommen wird, tritt jetzt erst die ganze Größe der Aufgabe völlig hervor. Überall begegnen neue Zweifel und Fragen; überall zeigt es sich, daß die einzelnen Begriffe, die wir als *Voraussetzungen* brauchen zu können glaubten, vielmehr selbst erst der *Bestimmung* bedürfen. So werden die Begriffe andere und andere, je nach der Stelle, an welcher sie im fortschreitenden systematischen Aufbau des Ganzen stehen. Sie sind nicht als ruhendes Substrat der Gedankenbewegung von Anfang an da, sondern sie entwickeln und fixieren sich erst in dieser Bewegung selbst. Wer diesen Zug nicht berücksichtigt; wer glaubt, daß die Bedeutung eines bestimmten Grundbegriffs in seiner ersten

Definition erschöpft sei und wer ihn nun in diesem Sinne als ein Unveränderliches, durch den Fortschritt des Gedankens Unberührtes festzuhalten sucht — der muß in seiner Auffassung notwendig fehl gehen. Kants schriftstellerische Eigenart stimmt hier mit dem zusammen, was uns über seine Eigenart als akademischer Lehrer berichtet wird. »Sein Vortrag« — so erzählt Jachmann, — »war immer dem Gegenstand vollkommen angemessen, aber er war nicht ein memorierter, sondern ein stets neu gedachter Erguß des Geistes ... Auch sein metaphysischer Unterricht war, die Schwierigkeit des Gegenstandes für den anfangenden Denker abgerechnet, lichtvoll und anziehend. Eine besondere Kunst bewies Kant bei der Aufstellung und Definition metaphysischer Begriffe dadurch, daß er vor seinen Zuhörern gleichsam Versuche anstellte, als wenn er selbst anfinge, über den Gegenstand nachzudenken, allmählich neue bestimmende Begriffe hinzufügte, schon versuchte Erklärungen nach und nach verbesserte, endlich zum völligen Abschluß der vollkommen erschöpften und von allen Seiten beleuchteten Begriffe überging, und so den strenge aufmerksamen Zuhörer nicht allein mit dem Gegenstand bekannt machte, sondern ihn auch zum methodischen Denken anleitete. Wer diesen Gang seines Vortrages ihm nicht abgelernt hatte, seine erste Erklärung gleich für die richtige und völlig erschöpfende annahm, ihm nicht angestrengt weiter folgte, der sammelte bloß halbe Wahrheiten ein, wie mich davon mehrere Nachrichten seiner Zuhörer überzeugt haben.«[1]) Dieses Schicksal der Hörer Kants ist auch das Schicksal vieler seiner Kommentatoren geworden. Wenn man an die Definition der analytischen und synthetischen Urteile, an den Begriff der Erfahrung und des Apriori, an die Begriffe des Transszendentalen und der Transszendentalphilosophie, wie sie im Anfang der Kritik der reinen Vernunft auftreten, mit dem Gedanken herantritt, daß man hier geprägte Münze vorfinde, deren Wert ein für allemal feststehe, so muß man sich im weiteren Fortgang des Werks notwendig verwirren. Denn immer wieder zeigt es sich, daß eine scheinbar völlig abgeschlossene Untersuchung von neuem aufgenommen, daß eine frühere Erklärung ergänzt, erweitert, ja gänzlich umgestaltet wird, daß Probleme, die zunächst abgesondert behandelt wurden, mit einem Male eine völlig neue Beziehung zueinander eingehen,

---

[1]) Jachmann, a. a. O., S. 28 ff.

in der auch ihre anfängliche Bedeutung sich wandelt. Im Grunde aber ist eben diese Wandlungsfähigkeit das allein natürliche und notwendige Verhältnis: denn sie ist der Zeuge dafür, daß wir hier noch mitten im lebendigen Prozeß und im stetigen Fortschritt des Denkens selbst stehen. Vieles, was im abgelösten Resultat als Widerspruch erscheinen mag, erhellt sich erst, wenn man es wieder in diese Bewegung hineinstellt und aus ihrer Gesamtheit heraus deutet. Wo Kant, kraft der »synthetischen« Methode, die er in der Vernunftkritik anwendet, allmählich und schrittweise vom Einzelnen zum Ganzen fortgeht, da darf daher die freie Reproduktion des Systems analog dem Wege, den er selbst in den »Prolegomenen« gewiesen hat, mit dem Gedanken des Ganzen beginnen und in der Richtung auf ihn den Sinn des Einzelnen festzustellen suchen. Wenn sich dort immer neue und neue Fäden ineinanderschlingen, bis schließlich das kunstreichste begriffliche Gewebe vor uns steht — so handelt es sich für die rückschauende Analyse umgekehrt darum, aus den vielfältigen Begriffskomplexionen nur die großen bestimmenden Hauptzüge herauszulösen und die allgemeinsten Richtlinien festzuhalten, durch die der Gedanke in all seinen Verzweigungen und Verwicklungen geleitet bleibt. Die Gesamtheit der Einzelfragen, die das System der kritischen Philosophie in sich faßt, wird damit freilich nicht erschöpft; es muß genügen, wenn jener allgemeine »Gliederbau« sichtbar und deutlich wird, den Kant selbst als das wesentliche Moment und als das entscheidende Kriterium, um über die Einheit und Tüchtigkeit seiner Lehre zu urteilen, angesehen hat.

2.

Von dem Begriff der Metaphysik und von den Schicksalen, die dieser Begriff im Wandel der Zeiten erfahren hat, geht die Betrachtung der Vernunftkritik aus. Das ist der innere Widerspruch, der durch die gesamte Geschichte der Metaphysik hindurchgeht, daß sie, die den Anspruch erhebt, die höchste Instanz für das Problem des »Seins« und der »Wahrheit« zu bedeuten, in sich selbst es noch zu keinerlei Norm der Gewißheit gebracht hat. Der Wechsel der Systeme scheint jedes Versuchs zu spotten, ihn in den »sicheren Gang einer Wissenschaft« zu bringen. Aber wenngleich Metaphysik, nach den Erfahrungen ihrer Geschichte

zu urteilen, als Wissenschaft unmöglich scheint, so bleibt sie doch nichtsdestoweniger als »Naturanlage« notwendig. Denn jeder Versuch der Resignation gegenüber ihren Grundfragen erweist sich alsbald als trügerisch. Kein Entschluß des Willens und keine noch so scharfsinnige logische Demonstration kann uns vermögen, von den Aufgaben, die uns hier gestellt sind, abzustehen. Der Dogmatismus, der uns nichts lehrt und die Skepsis, die uns gar überall nichts verspricht, erweisen sich als Lösung des Problems der Metaphysik in gleicher Weise unzulänglich. Nach allen geistigen Bemühungen der Jahrhunderte sind wir somit an einen Punkt gelangt, an dem es für uns, wie es scheint, weder ein Vorwärts noch ein Zurück mehr gibt — an dem es ebenso unmöglich ist, die Forderungen, die sich im Begriff und Namen der Metaphysik zusammenschließen, zu erfüllen, als auf sie zu verzichten. »Der Mathematicus, der schöne Geist, der Naturphilosoph: was richten sie aus, wenn sie über die Metaphysik übermütigen Spott treiben? In ihrem Innern liegt der Ruf, der sie jederzeit auffordert, in das Feld derselben einen Versuch zu tun. Sie können, wenn sie als Menschen ihre letzten Zwecke nicht in Befriedigung der Absichten dieses Lebens suchen, nicht umhin, zu fragen: Woher bin ich? Woher ist das Ganze? Der Astronom ist zu diesen Fragen noch mehr aufgefordert. Er kann sich nicht entbrechen, etwas zu suchen, was ihn hierin befriediget. Bei dem ersten Urteile, was er hierüber fällt, ist er im Gebiete der Metaphysik. Will er sich hier nun ohne alle Leitung bloß auf die Überredungen verlassen, die ihm erwachsen können, ob er zwar keine Karte des Feldes hat, was er durchstreifen will? In dieser Dunkelheit steckt die Kritik der reinen Vernunft die Fackel auf, beleuchtet aber nicht die uns unbekannten Gegenden jenseits der Sinnenwelt, sondern den dunkeln Raum unseres eigenen Verstandes.«[1]) Nicht der Gegenstand der Metaphysik ist es also, der durch die Kritik der reinen Vernunft eine neue Betrachtung und Aufhellung erfahren soll; wohl aber ist es ihre Frage, die wir tiefer als zuvor begreifen und aus den ersten Ursprüngen, die sie in unserm »Verstand« hat, einsehen sollen.

Damit ist der erste charakteristische Gegensatz ausgesprochen, der Kants Lehre von den Systemen der Vergangenheit scheidet. Die alte Metaphysik war Ontologie: sie begann mit bestimmten

[1]) Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft, Nr. 128.

allgemeinen Überzeugungen über das »Sein« schlechthin und sie suchte von hier aus zu der Erkenntnis der besonderen Bestimmungen der Dinge vorzudringen. Das gilt im Grunde ebensowohl von jenen Systemen, die sich selbst als »empiristische« Lehren bezeichneten, wie von denen, die sich zum »Rationalismus« bekannten. Denn »Empirismus« und »Rationalismus« scheiden sich zwar in ihren Anschauungen über die spezifischen Erkenntnismittel, mit denen wir uns das Sein aneignen; die Grundansicht aber, das es ein solches Sein »gibt«, daß eine Wirklichkeit der Dinge vorhanden ist, die der Geist in sich aufzunehmen und in sich abzubilden hat, ist beiden gemeinsam. Gleichviel also wie hier das Verhältnis im Einzelnen gefaßt werden mag, so bleibt doch immer das Eine bestehen: daß beide mit einer bestimmten Behauptung über die Wirklichkeit, über die Natur der Dinge oder der Seele, beginnen und von ihr aus alle weiteren Sätze als Folgerungen ableiten. An diesem Punkt setzt Kants erstes Bedenken und seine erste Forderung ein. Der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von »Dingen überhaupt« allgemeingültige und notwendige Erkenntnisse in einer systematischen Doktrin zu geben, muß dem bescheidenen Titel einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen.[1]) Wenn in jener zunächst gefragt wurde, was das Sein ist, um sodann zu zeigen, wie es »zu Verstande kommt«, d. h. wie es sich in Begriffen und Erkenntnissen darstellt und ausdrückt, so soll hier umgekehrt mit der Feststellung begonnen werden, was die Frage nach dem Sein überhaupt bedeutet; — wenn dort das Sein als der Ausgangspunkt galt, so steht es hier als Problem oder als Postulat. Wenn zuvor irgendeine bestimmte Struktur der Gegenstandswelt als der sichere Anfang genommen wurde und die Aufgabe nur darin bestand, zu zeigen, wie diese Form der »Objektivität« in die Form der »Subjektivität«, wie sie in Erkenntnis und Vorstellung übergeht; so wird hier verlangt, daß, ehe irgendeine Theorie über diesen Übergang vorgelegt wird, zunächst eine Erklärung darüber gegeben werde, was denn der Begriff der Wirklichkeit, was der Anspruch auf Objektivität überhaupt besagt. Denn »Objektivität« — das ist jetzt erkannt — ist nicht ein uranfänglich feststehender, nicht weiter auflösbarer Tatbestand, sondern es ist eine ursprüngliche Frage der »Vernunft«, eine

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft S. 303 (III, 217).

Frage, die sich möglicherweise nicht völlig beantworten läßt, über deren Sinn sich aber jedenfalls vollständige und erschöpfende Rechenschaft geben lassen muß.

Dies könnte freilich noch immer dunkel erscheinen; aber es erhellt sich sofort, wenn man bis zu jenem ersten Keim der Vernunftkritik zurückgeht, der sich uns in Kants Brief an Herz vom Jahre 1772 dargestellt hat. Als den »Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik« hatte Kant hier das Problem bezeichnet, auf welchem Grunde die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand beruhe? Durch die bisherigen Theorien über dies Verhältnis fand er sich nicht belehrt: denn sie führten entweder auf eine bloße »Rezeptivität« des Geistes, die seine Fähigkeit, sich zu universellen und notwendigen Erkenntnissen zu erheben, nicht erklärte, oder sie endeten, indem sie ihm diese Fähigkeiten zuerkannten, schließlich damit, sie auf irgendeinen »Deus ex machina« zurückzuführen, der sie ihm ursprünglich, in Übereinstimmung mit der »Natur der Dinge«, eingepflanzt habe.[1]) Diese mystische Lösung aber ist im Grunde ebenso unnötig, als sie unbefriedigend ist, seitdem einmal begriffen ist, daß es sich in der allgemeinen Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis nicht sowohl um eine Frage der Metaphysik, als vielmehr um eine Frage der Logik handelt. Denn in dem Gegensatz, den wir zwischen »Vorstellung« und »Gegenstand« machen, handelt es sich nicht um zwei grundverschiedene Charaktere des absoluten Seins, sondern um eine bestimmte Qualität und Richtung des Urteils. Wir schreiben einer bestimmten Verknüpfung von Inhalten »Objektivität« zu, wir sehen sie als Ausdruck des »Seins« an, wenn wir Grund zu der Annahme haben, daß die Form dieser Verknüpfung keine bloß zufällige und willkürliche, sondern daß sie eine notwendige und allgemeingültige sei. Was uns das Recht zu dieser Annahme gibt, steht einstweilen noch dahin: in jedem Falle ist sie es aber, worauf nicht nur unser ganzes Bewußtsein von der Wahrheit und gegenständlichen Gültigkeit einer Aussage beruht, sondern worin dieses Bewußtsein eigentlich besteht. Nicht »Dinge« sind uns, mit anderen Worten, gegeben, von denen sich alsdann gewisse und notwendige Erkenntnisse erwerben lassen: sondern die

---

[1]) S. oben S. 138 ff.

Sicherheit dieser Erkenntnisse ist es, die sich in der Behauptung eines »Seins«, einer »Welt« und einer »Natur« nur einen anderen Ausdruck gibt. Bis zu dieser Schärfe der Problemstellung und Problemlösung war freilich der Brief an Herz noch nicht vorgedrungen; erst die »Kritik der reinen Vernunft« hat sie in den entscheidenden Kapiteln über die »transszendentale Deduktion der Kategorien« erreicht. »Und hier ist es denn notwendig« — so heißt es an dieser Stelle nochmals mit besonders nachdrücklicher Prägnanz — »sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine ... Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstande redet? Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenübersetzen könnten. Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht ... Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben ... So denken wir uns einen Triangel als Gegenstand, indem wir uns der Zusammensetzung von drei geraden Linien nach einer Regel bewußt sind, nach welcher eine solche Anschauung jederzeit dargestellt werden kann. Diese Einheit der Regel bestimmt nun alles Mannigfaltige und schränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperzeption möglich machen; und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X, den ich durch die gedachten Prädikate eines Triangels denke.«[1]) Die Notwendigkeit des Urteils stammt also nicht aus der Einheit eines Objekts hinter und jenseit der Erkenntnis, sondern diese Notwendigkeit ist dasjenige, was für uns den allein

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage, S. 103 f. (III, 615 ff.).

faßbaren Sinn des Gedankens vom Gegenstande ausmacht. Wer begreift, worauf diese Notwendigkeit beruht und in welchen konstitutiven Bedingungen sie gegründet ist, der hätte damit das Problem des Seins so weit durchdrungen und gelöst, als es vom Standpunkt der Erkenntnis überhaupt lösbar ist. Denn nicht weil es eine Welt von Dingen gibt, gibt es für uns, als deren Abdruck und Abbild, eine Welt von Erkenntnissen und Wahrheiten; sondern weil es unbedingt gewisse Urteile gibt — Urteile, deren Gültigkeit weder von dem empirischen Einzelsubjekt, von dem sie gefällt werden, noch von den besonderen empirischen und zeitlichen Bedingungen, unter denen sie gefällt werden, abhängig ist — ist für uns eine Ordnung vorhanden, die nicht nur als eine Ordnung von Impressionen und Vorstellungen, sondern als eine Ordnung von Gegenständen zu bezeichnen ist.

Der Ausgangspunkt der Kantischen Lehre und der Gegensatz, in dem sie sich zu aller bisherigen Fassung der metaphysischen Probleme fühlt, ist damit ein für allemal bezeichnet. Kant selbst hat, in der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik, für den Ausdruck dieses Gegensatzes jenes berühmte Bild geprägt, in welchem er seine »Revolution der Denkart« der Tat des Kopernikus vergleicht. »Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie etwas a priori durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit ebenso als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.«[1]) Die »Drehung des Zuschauers«, wie sie hier verstanden wird, wird darin bestehen, daß wir das Ganze der Erkenntnisfunktionen, über die die

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, zweite Vorrede, S. XVI (III, 18).

»Vernunft« überhaupt verfügt, vor uns vorüberziehen lassen und jede einzelne in ihrer notwendigen, aber auch in ihrer charakteristisch bestimmten und begrenzten Geltungsart uns vergegenwärtigen. Wir dürfen uns, auch im Kosmos der Vernunfterkenntnis, nicht starr und unbeweglich an einem einzelnen Punkte halten; sondern müssen die ganze Folge der Stellungen, die wir uns der Wahrheit und dem Objekt gegenüber geben können, successiv durchmessen. Es gibt für uns eine bestimmte Form der Objektivität, die wir die räumliche Ordnung der Dinge nennen: wir müssen sie zu begreifen und zu bestimmen suchen, nicht indem wir dabei von der Existenz eines »absoluten« Weltraums ausgehen, sondern indem wir die Gesetze der geometrischen Konstruktion befragen und analysieren; jene Gesetze, nach denen für uns im stetigen Aufbau Punkte und Linien, Flächen und Körper erst entstehen. Es gibt für uns einen Zusammenhang und eine systematische Verknüpfung zwischen Zahlgebilden, so daß jede einzelne Zahl innerhalb des gesamten Inbegriffs der Zahlen überhaupt ihre feste Stelle und ihre Beziehung zu allen andern Gliedern dieses Inbegriffs besitzt: wir müssen diesen Zusammenhang als notwendig begreifen, indem wir hierfür kein anderes Datum zugrunde legen, als das allgemeine Verfahren, gemäß dem wir, von der »Eins« ausgehend, das gesamte Zahlenreich nach einem sich gleichbleibenden Prinzip aus seinen ersten Elementen aufbauen. Und es gibt schließlich jenes Ganze der physischen Körper und der physischen Kräfte, das wir, im engeren Sinne, als die Welt der »Natur« zu bezeichnen pflegen; aber auch hier sollen wir, um es zu verstehen, nicht von der empirischen Existenz der Gegenstände, sondern von der Eigenart der empirischen Erkenntnisfunktion, von jener »Vernunft«, die in der Erfahrung selbst und in jedem ihrer Urteile liegt, unsern Ausgang nehmen. Und auch damit ist der Weg, den die kritische »Drehung« uns führt, noch nicht beschlossen. Die Metaphysik als Seinslehre, als allgemeine Ontologie, kennt im Grunde nur eine Weise der Gegenständlichkeit, kennt nur materielle oder immaterielle Substanzen, die in irgendeiner Form »da sind« und beharren. Für das System der Vernunft aber gibt es reine immanente Notwendigkeiten, gibt es somit objektive Geltungsansprüche, die sich als solche gar nicht mehr in der Form des »Daseins« aussprechen lassen, sondern einem völlig anderen und neuen Typus zugehören. Von dieser Art ist jene Notwendigkeit,

die sich im ethischen oder ästhetischen Urteil ausspricht. Auch das »Reich der Zwecke«, dessen Bild die Ethik entwirft, auch das Reich der reinen Gestalten und Formen, das sich uns in der Kunst erschließt, »ist« in irgendeinem Sinne, denn es hat einen festen, von aller individuellen Willkür unabhängigen Bestand: aber dieser Bestand ist der empirischen, räumlich-zeitlichen Existenz der Dinge weder gleich, noch im Grunde irgendwie vergleichbar, da er auf eigentümlichen Prinzipien der Gestaltung beruht. Aus dieser charakteristischen Differenz des Prinzips folgt, daß für uns die Welt des Sollens und die Welt der künstlerischen Form eine andere, als die des Daseins sein muß. Man sieht: es ist die Mannigfaltigkeit, die sich in der Vernunft selbst, in ihren grundlegenden Richtungen und Fragestellungen findet, was uns die Mannigfaltigkeit der Gegenstände erst vermittelt und deutet. Von ihr aber muß sich eine allgemeine und erschöpfende systematische Erkenntnis gewinnen lassen, weil eben darin der Begriff der Vernunft besteht, daß wir »von allen unseren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es sei aus objektiven, oder wenn sie ein bloßer Schein sind, aus subjektiven Gründen, Rechenschaft geben können.«[1]) Die Revolution der Denkart besteht darin, daß wir mit der Reflexion der Vernunft über sich selbst, über ihre Voraussetzungen und Grundsätze, ihre Probleme und Aufgaben, beginnen; die Reflexion über die »Gegenstände« wird folgen, wenn erst dieser Ausgangspunkt sichergestellt ist.

Zugleich ist in diesem Anfang die Eigenart zweier wichtiger Grundbegriffe bezeichnet, die für die Fragestellung der Vernunftkritik von entscheidender Bedeutung sind. Hält man das Charakteristische der »Kopernikanischen Drehung« fest, so hat man darin die vollständige und erschöpfende Deutung des Kantischen Begriffs der »Subjektivität« wie des Kantischen Begriffs des »Transszendentalen« gewonnen. Und man begreift von hier aus erst ganz, daß beide sich nur miteinander und durcheinander bestimmen lassen: weil eben die neue B e z i e h u n g, die sie zueinander eingehen, das Wesentliche und Eigentümliche des neuen Gehalts ausmacht, den sie durch die Vernunftkritik erhalten. Beginnen wir mit dem Begriff des »Transszendentalen«, so erklärt Kant, daß er jede Erkenntnis transszendental nenne, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 642 (III, 423).

Gegenständen überhaupt, sofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt. »Daher ist weder der Raum, noch irgendeine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transszendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntnis, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs seien, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, kann transszendental heißen.«[1]) Ebensowenig lassen sich — wenn wir diesen Gedanken weiter ausführen — etwa die Begriffe der Größe und Zahl, der Beharrlichkeit oder der Ursächlichkeit im strengen Sinne als »transszendentale« Begriffe bezeichnen: sondern diese Bezeichnung gebührt wiederum nur jener Theorie, die uns zeigt, wie auf ihnen, als notwendigen Bedingungen, die Möglichkeit aller Naturerkenntnis beruht. Selbst der Gedanke der Freiheit kann für sich genommen nicht »transszendental« genannt werden, sondern diese Benennung muß der Erkenntnis vorbehalten bleiben, daß und wie auf dem Datum der Freiheit die Eigentümlichkeit des Pflichtbewußtseins und damit die ganze Struktur des Reichs des »Sollens« gegründet sei. Und damit verstehen wir nun erst, in welchem Sinne, vom Standpunkt der streng »transszendentalen« Betrachtung, all diesen Grundbegriffen: dem Begriff von Raum und Zeit, von Größe und Zahl, von Substantialität und Kausalität u. s. f. das Moment der »Subjektivität« zugesprochen werden kann und muß. Diese »Subjektivität bedeutet nichts anderes, als die Kopernikanische Wendung überhaupt besagt; sie bezeichnet den Ausgang, nicht vom Gegenstand, sondern von einer spezifischen Gesetzlichkeit der Erkenntnis, auf die eine bestimmte Form von Gegenständlichkeit (sei sie theoretischer oder ethischer oder ästhetischer Art) zurückgeführt werden soll. Hat man dies einmal gefaßt, so schwindet sofort jener Nebensinn des »Subjektiven«, der es mit dem Schein des Individuellen und Willkürlichen behaftet. In dem Zusammenhang, in dem wir hier stehen, ist der Begriff des Subjektiven stets der Ausdruck für die Gegründetheit in einem notwendigen Verfahren und in einem allgemeinen Gesetz der Vernunft. So besagt z. B. die subjektive Wendung, die Kant der Raumlehre gibt, nicht dies, daß das »Wesen« des Raumes durch eine Analyse der »Raumvorstellung« und durch eine Aufzeigung der einzelnen psychologischen Momente, die sich

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 25 u. 80f. (III, 49 u. 83).

zu ihr zusammenfügen, bestimmt werden soll; sondern daß die Einsicht in dieses Wesen aus der Einsicht in die Natur der geometrischen Erkenntnis folgt und von ihr abhängig bleibt. Was muß der Raum sein — so fragt die transszendentale Erörterung — damit eine solche Erkenntnis von ihm, damit ein Wissen möglich sei, das, wie der Gehalt der geometrischen Axiome, zugleich allgemein und konkret, zugleich unbedingt gewiß und rein anschaulich ist?[1]) Der Beginn mit der Eigenart der Erkenntnisfunktion, um in ihr die Eigenart des Erkenntnisobjekts zu bestimmen: das also ist die »Subjektivität«, die hier allein in Frage kommt. Wie der Inbegriff der Zahlen aus dem »Prinzip« der Zählung, so wird die Ordnung der Gegenstände im Raume und der Ereignisse in der Zeit aus den Grundsätzen und Bedingungen der Erfahrungserkenntnis, aus den »Kategorien« der Ursächlichkeit und Wechselwirkung, abgeleitet — so wird, in einem anderen Gebiete von Fragen, die Form der ethischen Imperative, auf denen für uns alles Sollen beruht, aus der Grundgewißheit, die sich uns im Freiheitsgedanken erschließt, verständlich gemacht. Eine Verwechslung dieser Subjektivität der »Vernunft« mit der Subjektivität der Willkür oder der psychisch-physischen »Organisation« ist nicht mehr möglich: denn eben um diese aufzuheben, wird jene angenommen und aufgezeigt.

Deutlicher noch als in der Vernunftkritik selbst tritt dieses Grundverhältnis in einigen Reflexionen und Aufzeichnungen Kants hervor, an denen sich im Einzelnen verfolgen läßt, wie die neue Bedeutung und Beziehung der Hauptbegriffe sich herstellt. Einzelne dieser Reflexionen scheinen noch der Zeit vor dem endgültigen Abschluß der »Kritik der reinen Vernunft« anzugehören, scheinen mehr das Stadium des werdenden, als des schon fixierten Gedankens zu bezeichnen; aber auch dort, wo ein derartiges zeitliches Verhältnis nicht erweislich ist, stellt sich in diesen hin- und hergehenden Erwägungen und Betrachtungen die Entwicklung der einzelnen Begriffe lebendiger und schärfer als in der Darlegung der fertigen Resultate dar. »Kann wohl« — so heißt es in einer dieser Reflexionen — »durch die Metaphysik etwas erfunden werden? Ja; in Ansehung des Subjekts, aber nicht des Objekts.«[2]) Aber dieser Satz bezeichnet die neue Wendung

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 40 (III, 59f.).

[2]) Reflexionen Nr. 102.

offenbar nur unvollkommen; denn würde man ihm allein folgen, so hätte man eine Metaphysik zu erwarten, die uns zwar keine neuen Einsichten über die Dinge, wohl aber über die »Seele« verspräche, — eine Metaphysik, von der somit nicht einzusehen wäre, worin sie sich prinzipiell von früheren dogmatischen Systemen des »Spiritualismus« unterscheiden sollte. Es ist daher eine wesentlich schärfere Formulierung des fundamentalen Gegensatzes, wenn an einer anderen Stelle knapp und prägnant ausgesprochen wird, daß die Metaphysik nicht von Objekten, sondern von Erkenntnissen handle.[1]) Damit erst erhält die »Subjektivität«, auf die die Metaphysik geht, ihre Ergänzung und nähere Bestimmung: es ist nicht diejenige der »menschlichen Natur«, wie Locke und Hume sie verstanden, sondern diejenige, die sich in den Wissenschaften, in der Methode der geometrischen Konstruktion oder im arithmetischen Zählverfahren, in der empirischen Beobachtung und Messung oder in der Herstellung des physikalischen Experiments ausprägt. »In aller Philosophie« — so erklärt daher eine andere Betrachtung — »ist das eigentlich Philosophische die Metaphysik der Wissenschaft. Alle Wissenschaften, worin Vernunft gebraucht wird, haben ihre Metaphysik.«[2]) Und damit erst ist endgültig bezeichnet, in welchem Sinne der frühere, dogmatisch-objektive Weg der alten Ontologie verlassen und dennoch der Begriff der Metaphysik festgehalten und in der Richtung auf das »Subjektive« vertieft wird.[3]) Das »Objektive« der Wissenschaften — so ließe sich nunmehr in Kants Sinne sagen — sind

---

[1]) Reflexionen Nr. 91. — Daß diese Reflexion der Epoche, die Erdmann mit dem Namen des kritischen Empirismus bezeichnet, also der Zeit der 60er Jahre angehört, ist äußerst unwahrscheinlich. Die Stelle der „Preisschrift" vom Jahre 1763, auf die sich Erdmann für diese Ansicht beruft, ist hierfür keineswegs beweisend, denn an dieser Stelle wird zwar die Metaphysik (im Sinne der seit Aristoteles gebräuchlichen Auffassung der πρώτη φιλοσοφία) als eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntnis bezeichnet; aber daß sie „nicht von Objekten" handele, hätte Kant hier so wenig, wie überhaupt vor der entscheidenden Wendung im Briefe an Markus Herz vom Jahre 1772, sagen können.

[2]) Reflexionen Nr. 129.

[3]) Vgl. noch Reflexionen Nr. 215: „Die Schritte in Metaphysik sind bisher vergeblich gewesen; man hat nichts darin erfunden. Gleichwohl kann man sie nicht aufgeben. Subjektiv statt objektiv!"

ihre Lehrsätze; das »Subjektive« ihre Grundsätze. »Objektiv« betrachten wir etwa die Geometrie, wenn wir sie rein ihrem theoretischen Sachgehalt nach als ein Ganzes von Sätzen über räumliche Gestalten und räumliche Verhältnisse ansehen; »subjektiv« betrachten wir sie, wenn wir statt nach ihren Resultaten vielmehr nach den Prinzipien ihres Aufbaues, nach den Grundaxiomen fragen, die nicht für dieses oder jenes räumliche Gebilde, sondern für jede räumliche Setzung als solche gelten. Und eben dies ist die Richtung der Frage, die von jetzt ab unbeirrt festgehalten wird. »Metaphysik ist Wissenschaft von den Prinzipien aller Erkenntnis a priori und aller Erkenntnis, die aus diesen Prinzipien folgt. Mathematik enthält solche Prinzipien, ist aber nicht Wissenschaft von der Möglichkeit dieser Prinzipien.«[1])

Darin aber liegt zugleich ein neues Moment, das der Kantschen Begriffsbestimmung eigentümlich ist. Auch die Transszendentalphilosophie will und muß von den verschiedenen Formen der Gegenständlichkeit handeln; aber jede gegenständliche Form ist ihr erst durch die Vermittlung einer bestimmten Erkenntnisform faßbar und zugänglich. Das Material, auf das sie geht und auf das sie sich bezieht, ist daher immer ein schon in irgendeiner Weise geformtes Material. Wie die »Wirklichkeit« durch das Medium der Geometrie oder der mathematischen Physik gesehen, sich darstellt, oder was sie im Lichte der künstlerischen Anschauung oder vom Standpunkt des ethischen Sollens aus bedeutet: das ist es, was die transszendentale Analyse aufdecken und darlegen will. Auf die Frage indes, was diese Wirklichkeit »an sich« und losgelöst von jeder Beziehung auf die spezifischen geistigen Auffassungsweisen sei, hat sie keine Antwort mehr. Denn schon mit dieser Frage würde sich die Philosophie wieder in den leeren Raum der Abstraktion hineinversetzt fühlen, würde sie jeden festen Grund und Boden unter den Füßen verlieren. »Metaphysik« muß Metaphysik der Wissenschaften, muß Prinzipienlehre der Mathematik und Naturerkenntnis, oder aber sie muß Metaphysik der Sittlichkeit, des Rechts, der Religion, der Geschichte sein, wenn sie überhaupt einen bestimmten Gehalt für sich in Anspruch nimmt. Sie faßt diese mannigfachen objektiv-geistigen Richtungen und Betätigungen zur Einheit eines Problems zusammen; — nicht um sie in dieser Einheit zum Verschwinden zu bringen, sondern

---

[1]) Reflexionen Nr. 140.

um jede von ihnen in ihrer charakteristischen Besonderung und in ihrer eigentümlichen Bedingtheit ans Licht zu stellen. Damit bleibt die Philosophie auf das gegebene Ganze der geistigen Kultur als notwendigen Ausgangspunkt hingewiesen; aber sie will es nicht mehr als gegeben hinnehmen, sondern sich seinen Aufbau und die allgemeingültigen Normen, die ihn beherrschen und leiten, verständlich machen. Jetzt erst begreift man ganz das Kantische Wort, daß die Fackel der Vernunftkritik nicht die uns unbekannten Gegenden jenseits der Sinnenwelt, sondern den dunklen Raum unseres eigenen Verstandes erleuchten solle. Der »Verstand« ist hier in keiner Weise im empirischen Sinne als die psychologische Denkkraft des Menschen, sondern im rein transszendentalen Sinne als das Ganze der geistigen Kultur zu verstehen. Er steht zunächst für jenen Inbegriff, den wir mit dem Namen »Wissenschaft« bezeichnen, und für seine axiomatischen Voraussetzungen, sodann aber in erweitertem Sinne, für alle jene »Ordnungen« intellektueller, ethischer oder ästhetischer Art, die in der Vernunft aufweisbar und durch sie vollziehbar sind. Was im empirischgeschichtlichen Leben der Menschheit vereinzelt und abgesondert und mit mannigfachen Zufälligkeiten belastet, heraustritt, das soll durch die transszendentale Kritik als notwendig aus seinen ersten »Gründen« eingesehen und als System begriffen und dargestellt werden. Wie jede Einzelgestalt im Raume an das allgemeine Gesetz gebunden ist, das schon in der reinen Form des »Beisammen«, in der Form der Anschauung gegründet ist, so geht alles »Was« der Vernunftleistungen zuletzt auf ein eigentümliches »Wie« der Vernunft, auf eine grundlegende Eigenart zurück, die sie in all ihren Leistungen betätigt und bewährt. Die Philosophie hat jetzt kein Eigengebiet, keinen besonderen Kreis von Inhalten und Gegenständen mehr, der ihr, im Unterschied zu den anderen Wissenschaften, allein und ausschließlich zugehörte; aber sie begreift die Beziehung der geistigen Grundfunktionen erst in ihrer wahren Universalität und Tiefe: in einer Tiefe, die keiner einzelnen von ihnen zugänglich ist. Die Welt ist an die einzelnen Disziplinen der Theorie und an die besonderen produktiven Kräfte des Geistes weggegeben; aber der Kosmos dieser Kräfte selbst, ihre Mannigfaltigkeit und ihre Gliederung bildet den neuen »Gegenstand«, den die Philosophie dafür gewonnen hat.

Beginnen wir, um dies im Einzelnen deutlich zu machen, mit dem Aufbau der Mathematik, so wird es sich hier darum han-

deln, nicht sowohl den Inhalt der mathematischen Grundsätze im Besonderen zu entwickeln, als vielmehr das allgemeine Verfahren aufzuweisen, kraft dessen es für uns einzig und allein »Grundsätze« geben kann, d. h. kraft dessen wir einzusehen vermögen, wie jede spezielle räumliche Setzung oder jede besondere Operation des Zählens und Messens an ursprüngliche allgemeine Bedingungen gebunden bleibt, aus denen sie nicht heraustreten kann. Jeder geometrische Satz oder Beweis legt eine konkrete und insofern »einzelne« Anschauung zugrunde; aber kein solcher Beweis handelt doch von einem Einzelnen, sondern geht sofort von ihm zu einem Urteil über eine unendliche Allheit von Gebilden über. Nicht von diesem oder jenem Dreieck, nicht von einem bestimmten Kreis, sondern von »dem« Dreieck oder »dem« Kreise überhaupt wird eine gewisse Eigenschaft ausgesagt. Was berechtigt uns, in diesem Falle von der Einzelheit, die uns allein in der sinnlichen Vorstellung gegeben werden kann, zu der Totalität der möglichen Fälle hinauszugehen, die als grenzenlos in keiner empirischen Vorstellung faßbar ist? Wie gelangen wir dazu, den beschränkten Teilinhalt zum Träger einer Aussage zu machen, die als solche nicht von ihm, sondern von einem unendlichen Inbegriff gelten will, der uns durch ihn »repräsentiert« wird? Um diese Fragen zu beantworten, genügt es nach Kant, wenn wir uns lediglich das Verfahren der wissenschaftlichen Geometrie selbst, wie es tatsächlich geübt wird und wie es sich geschichtlich entwickelt hat, in seiner Eigenart vergegenwärtigen. Daß die Geometrie aus ihrem frühesten rudimentären Zustand, in dem sie nichts als eine praktische Meßkunst war, sich zum Range einer grundlegenden theoretischen Erkenntnis erhob: das hat sie allein einer »Revolution der Denkart« zu verdanken, die derjenigen, die wir zuvor in der Transszendentalphilosophie betrachteten, völlig analog ist. »Die Geschichte dieser Revolution der Denkart, welche viel wichtiger war, als die Entdeckung des Weges um das berühmte Vorgebirge und des Glücklichen, der sie zustande brachte, ist uns nicht aufbehalten. Doch beweiset die Sage, welche Diogenes der Laërtier uns überliefert, der von den kleinesten und nach dem gemeinen Urteil gar nicht einmal eines Beweises benötigten Elementen der geometrischen Demonstrationen den angeblichen Erfinder nennt, daß das Andenken der Veränderung, die durch die erste Spur der Entdeckung dieses neuen Weges bewirkt wurde, den Mathematikern

äußerst wichtig geschienen haben müsse und dadurch unvergeßlich geworden sei. Dem ersten, der den gleichschenkligen Triangel demonstrierte (er mag nun Thales oder wie man will geheißen haben), dem ging ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur sahe, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte (durch Konstruktion), hervorbringen müsse und daß er, um sicher etwas a priori zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem notwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat.«[1]) Müßten wir, um den geometrischen Beweis zu führen, der Figur nachspüren; — hätten wir sie als ein fertiges Objekt vor uns liegen, von dem wir einfach durch Beobachtung die besonderen Eigenschaften ablernen müßten, so könnte das geometrische Urteil über den objektiven Einzelinhalt der besonderen Gestalt niemals hinausgehen; denn mit welchem Recht würde es alsdann vom Gegebenen auf das Nicht-Gegebene, von dem vorliegenden Sonderfall auf die ganze Summe der nicht vorliegenden schließen? In Wahrheit aber ist ein derartiger Schluß hier weder möglich, noch erforderlich: denn die Gesamtheit der geometrischen Einzelfälle existiert nicht vor und außerhalb der Konstruktion, sondern sie entsteht für uns erst im Akt der Konstruktion selbst. Indem ich die Parabel, die Ellipse nicht nur allgemein *in abstracto* denke, sondern indem ich beide durch eine bestimmte Vorschrift (wie etwa durch ihre Definition als Kegelschnitte) konstruktive entstehen lasse, habe ich damit erst die Bedingung geschaffen, unter der einzelne Parabeln oder Ellipsen allein gedacht werden können. Jetzt verstehen wir, inwiefern der konstruktiv geometrische Begriff den Einzelfällen nicht nachfolgt, sondern vorangeht: — inwiefern er also ihnen gegenüber als ein wahrhaftes »A priori« zu gelten hat. Diese Bezeichnung bezieht sich, in diesem Zusammenhang gesehen, ersichtlich in keiner Weise auf ein empirisch-psychologisches Subjekt und auf die zeitliche Abfolge, auf das Vor oder Nach seiner einzelnen Vorstellungen und Erkenntnisse, sondern sie drückt rein und ausschließlich ein Verhältnis im Erkannten, ein Verhältnis der »Sache selbst« aus. Die geometrische Konstruktion ist »früher« als das geometrische Einzelgebilde, weil

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, zweite Vorrede. S. XIf. (III, 15).

der Sinn des Einzelgebildes erst durch die Konstruktion, nicht umgekehrt der Sinn der Konstruktion durch das Einzelgebilde festgestellt wird. Alle Notwendigkeit, die den geometrischen Urteilen eignet, beruht auf diesem Sachverhalt. Im Geometrischen existieren die Fälle nicht als ein abgesondertes und Selbständiges außerhalb des Gesetzes, sondern in ihm gehen sie erst aus dem Bewußtsein des Gesetzes hervor; in ihm bildet das »Einzelne« nicht die Voraussetzung des »Allgemeinen«, sondern es ist nur durch die Determination und nähere Bestimmung des Allgemeinen überhaupt zu denken. Was in dem Verfahren der räumlichen Setzung oder in der Synthesis des Zählens überhaupt liegt, dem kann von keiner besonderen Gestalt und von keiner besonderen Zahl widersprochen werden, weil nur in diesem Verfahren alles das wird und entsteht, was am Begriff des Räumlichen, am Begriff der Zahl teilhat. In diesem Sinne bieten Geometrie und Arithmetik die unmittelbare Bestätigung für einen Grundsatz, den Kant jetzt allgemein als die Norm und den »Probierstein« der »veränderten Methode der Denkungsart« aufstellt: »daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen«.[1])

Neben die Grundbegriffe des »Subjektiven« und des »Transszendentalen« ist damit zugleich der dritte Kern- und Hauptbegriff der Vernunftkritik: die »Synthesis a priori« getreten. Was diese Synthesis besagt, tritt sofort deutlich hervor, sobald wir das Verfahren der Geometrie und Arithmetik, wie es bisher festgestellt wurde, dem Verfahren der gewöhnlichen empirischen Begriffsbildung, wie dem Verfahren der formalen Logik gegenüberstellen. In der empirischen Begriffsbildung (insbesondere in derjenigen, die in den rein beschreibenden und klassifizierenden Wissenschaften geübt wird), begnügen wir uns damit, Fall an Fall, Einzelheit an Einzelheit zu reihen und die so entstandene Summe daraufhin zu betrachten, ob in ihr ein »gemeinsamer« Zug, der allem Besonderen eignet, hervortrete. Daß ein Zusammenhang dieser Art besteht, darüber kann hier ersichtlich erst eine Entscheidung getroffen werden, nachdem die Besonderheiten, auf die sich unsere Frage bezieht, wirklich von uns durchlaufen und geprüft sind: denn da wir die Bestimmung, die wir hier behaupten, nicht anders denn als beobachtete »Eigenschaft« an einem gegebenen

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., S. XVIII (III, 19).

Dinge kennen, so ist es klar, daß bevor das »Ding« als solches wirklich gegeben, d. i. in der Erfahrung festgestellt ist, von ihm auch keine näheren Merkmale angebbar sind. Die Erkenntnis scheint somit hier auf eine Zusammenfassung, auf ein bloßes Aggregat von Elementen hinauszulaufen, die auch außerhalb dieser Verbindung und vor ihr ein selbständiges Sein und eine selbständige Bedeutung besitzen.[1]) Völlig anders freilich scheint es zunächst mit jenen allgemeinen Sätzen bestellt zu sein, die uns die Betrachtung der formalen Logik an die Hand gibt. Denn in dem echten »allgemeinen Urteil« dieser Logik ist die Allheit nicht aus der Betrachtung der Besonderheiten abgeleitet, sondern sie geht ihr voran und bestimmt sie. Aus dem Umstand, daß alle Menschen sterblich sind und aus der Gewißheit, die in diesem universellen Obersatz enthalten ist, wird die Sterblichkeit des Cajus als notwendige Folge »bewiesen«. Aber die Logik begnügt sich damit, die Formen und Formeln dieses Beweises zu entwickeln, ohne hierbei auf den Inhalt der Erkenntnis und auf ihren Ursprung und Rechtsgrund zu reflektieren. Sie nimmt daher die allgemeinen Obersätze, von denen sie bei einer bestimmten Schlußfolgerung ausgeht, als gegeben an, ohne weiter nach dem Grund ihrer Geltung zu fragen. Sie zeigt, daß, wenn alle *A b* sind, dies auch von einem bestimmten einzelnen *A* gelten müsse; während die Frage, ob und warum der hypothetische Vordersatz gelte, außerhalb des Bereichs ihres Interesses liegt. Im Grunde tut daher die allgemeine Logik nichts anderes, als daß sie bestimmte Begriffskomplexionen, die sie zuvor durch Zusammensetzung gebildet hat,

---

[1]) Es muß freilich betont werden, daß es sich in dieser Darstellung der empirischen Erkenntnis (der „Synthesis a posteriori") nicht sowohl um die Beschreibung eines wirklichen Tatbestandes der Erkenntnis handelt, als vielmehr um die Konstruktion eines Grenzfalles, die wir benutzen, um die Eigenart des apriorischen Urteils durch seinen Kontrast und Gegensatz schärfer zu bezeichnen. Kant selbst hat in seiner Unterscheidung von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen und in seiner Betonung des rein „subjektiven" Charakters der ersteren von dieser Konstruktion Gebrauch gemacht (s. Prolegomena § 18). An sich aber gibt es nach ihm kein „Einzelurteil", das nicht bereits auf irgend eine Form der „Allgemeinheit" Anspruch erhöbe; keinen „empirischen" Satz, der nicht irgend eine „apriorische" Behauptung in sich schlösse: denn schon die Form des Urteils selbst schließt diese Forderung „objektiver Allgemeingültigkeit" ein.

rückwärts wieder in ihre Teile auflöst. Sie »definiert« einen Begriff durch die Angabe bestimmter inhaltlicher »Merkmale« und sie hebt sodann aus der so geschaffenen logischen Gesamtheit ein einzelnes Moment, das sie von den anderen absondert, wieder heraus, um es von dem Ganzen zu »prädizieren«. Diese Aussage schafft somit keine neue Einsicht, sondern sie legt nur, was wir schon zuvor besessen, nochmals auseinander, um es zu explizieren und zu verdeutlichen; sie dient zur »Zergliederung von Begriffen, die wir von Gegenständen schon haben«, wobei sie nicht weiter danach forscht, aus welcher Quelle der Erkenntnis sich diese Begriffe für uns herleiten.[1])

Man erkennt nunmehr an dem doppelten Gegensatz, der sich ergeben hat, die charakteristische Eigenart, die die »Synthesis a priori« kennzeichnet. Wenn bei dem bloßen Erfahrungsurteil, bei der Verknüpfung a posteriori, das »Ganze«, das wir zu gewinnen suchen, aus lauter Einzelelementen, die vorher selbständig vorhanden sein mußten, zusammengelesen wurde — wenn in dem formal-logischen Urteil ein gegebenes logisches Ganze lediglich in seine Teile aufgelöst und zerlegt wurde: so zeigt die apriorische Synthesis ein völlig anderes Gefüge. Hier wird von einer bestimmten konstruktiven Verknüpfung ausgegangen, in welcher und durch welche für uns zugleich eine Fülle besonderer Elemente entstehen, die durch die allgemeine Form der Verknüpfung bedingt sind. Wir denken in einer einzigen, umfassenden und erschöpfenden Regel die verschiedenen Möglichkeiten, Schnittflächen durch einen Kegel zu legen, zusammen; und wir haben damit zugleich die Gesamtheit jener geometrischen Gebilde erzeugt, die wir als Kurven zweiter Ordnung, als Kreise, Ellipsen, Parabeln und Hyperbeln bezeichnen; — wir denken den Aufbau des »natürlichen Zahlsystems« nach einem grundlegenden Prinzip und wir haben darin zugleich alle Beziehungen, die zwischen den Gliedern dieses Inbegriffs möglich sind, von vornherein in bestimmte Bedingungen eingeschlossen. Für diese Form des Verhältnisses zwischen den »Teilen« und dem »Ganzen« aber hatte bereits die Inauguraldissertation Kants den charakteristischen Ausdruck der »reinen Anschauung« eingeführt. Somit ergibt sich, daß alle Synthesis a priori mit der Form der reinen Anschauung unzertrennlich zu-

[1]) Vgl. Kritik der reinen Vernunft, Einleitung Nr. III, S. 9 (III, 39); s. auch Prolegomena § 2 b (IV, 15).

sammenhängt — daß sie entweder selbst reine Anschauung ist, oder sich doch auf eine solche mittelbar bezieht und stützt. Als Eberhard später in seiner Polemik gegen Kant in der Kritik der reinen Vernunft ein einheitliches, klar bestimmtes Prinzip der synthetischen Urteile vermißte, da wurde er von Kant auf diesen Zusammenhang verwiesen. »Alle synthetischen Urteile des theoretischen Erkenntnisses«, so formuliert Kant jetzt dieses Prinzip, »sind nur durch die Beziehung des gegebenen Begriffs auf eine Anschauung möglich.«[1]) Raum und Zeit bleiben daher das eigentliche Musterbild und Prototyp, an dem das eigentümliche Verhältnis, das in jeder apriorisch-synthetischen Erkenntnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Allgemeinen und dem Besonderen und Einzelnen besteht, sich rein und vollständig darstellt. Die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit besagen nichts weiter, als daß alle bestimmten räumlichen und zeitlichen Einzelgrößen nur durch Einschränkungen des »einigen« allbefassenden Raumes oder der einheitlichen, uneingeschränkten Vorstellung der Zeit möglich seien.[2]) Der Raum entsteht uns nicht, indem wir ihn aus Punkten, die Zeit nicht, indem wir sie aus Augenblicken, gleich als wären es dingliche Bestandteile, zusammensetzen; vielmehr sind Punkte und Augenblicke (und damit mittelbar überhaupt alle Gebilde in Raum und Zeit) nur durch eine Synthesis setzbar, in der uns die Form des Beisammen überhaupt oder des Nacheinander überhaupt ursprünglich entsteht. Wir setzen also diese Gebilde nicht in den fertigen Raum und die fertige Zeit hinein, sondern wir bringen sie vermittels »des« Raumes und vermittels »der« Zeit — wenn man beide als konstruktive Grundakte der Anschauung selbst versteht — erst hervor. »Mathematik muß alle ihre Begriffe zuerst in der Anschauung, und reine Mathematik in der reinen Anschauung darstellen, d. i. sie konstruieren, ohne welche (weil sie nicht analytisch, nämlich durch Zergliederung der Begriffe, sondern nur synthetisch verfahren kann) es ihr unmöglich ist, einen Schritt zu tun. . . Geometrie legt die reine Anschauung des Raums zum Grunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zustande, vornehmlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung

---

[1]) Vgl. Kants Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789 (IX, 402); s. auch die Schrift gegen Eberhard (VI, 59 ff.).

[2]) Vgl. Transszendentale Ästhetik § 4, S. 47 f. (III, 64).

nur vermittelst der Vorstellung der Zeit zustande bringen.« Weil die Inhalte, von denen Geometrie, Arithmetik und Mechanik handeln, auf diese Weise zustandegebracht sind, weil es nicht physische Dinge sind, denen wir ihre Eigenschaften nachträglich abzulernen hätten, sondern Grenzsetzungen, die wir im ideellen Ganzen der Ausdehnung und der Dauer vornehmen, darum gelten von ihnen auch notwendig und allgemein alle Sätze, die schon implizit in diesen Grundformen eingeschlossen liegen. —

Aber wenn diese Betrachtung uns den Gebrauch und die Gültigkeit der apriorischen Synthesis in der Mathematik zu erklären scheint, so scheint sie eben damit zugleich jeden Weg abzuschneiden, um eine derartige Geltung für das Gebiet des Wirklichen, für den Bereich der Erfahrungswissenschaft in Anspruch zu nehmen. Denn eben dies war ja der »Probierstein«, auf den Kant uns verwies: »daß wir nur dasjenige von den Dingen a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.« Ein solches »Hineinlegen« der Gesetze in die Objekte war verständlich in den ideellen mathematischen Konstruktionen: wohin aber würden wir geraten, wenn wir es auch für die empirischen Gegenstände in irgendeiner Weise verstatten würden? Ist nicht dies eben der entscheidende Grundzug, der diese Gegenstände erst als reale, als »wirkliche« kennzeichnet, daß sie in all ihrer Besonderheit, vor allen Entwicklungen und Setzungen des Denkens »da sind«: daß sie also ursprünglich unser Vorstellen und Denken bestimmen, nicht aber von ihm bestimmt werden? Und müßten wir nicht sofort allen Boden unter den Füßen verlieren, sobald wir versuchen, dieses Verhältnis umzukehren? Mögen Raum und Zeit immerhin in allgemeinen Grundsätzen für uns faßbar, weil durch diese Grundsätze konstruierbar sein: das Dasein der Dinge in Raum und Zeit, die Existenz der Körper und ihrer Bewegungen scheint für alle derartigen Konstruktionen die unübersteigliche Schranke zu bilden. Hier gibt es, wie es scheint, keinen anderen Weg, als die Einwirkung der Dinge abzuwarten und sie lediglich in der sinnlichen Empfindung zu konstatieren. Objekte heißen für uns wirklich, sofern sie sich in dieser Form der Wirksamkeit für uns angekündigt und uns dadurch mit den einzelnen Eigenschaften, die ihnen zukommen, bekannt gemacht haben. Mag daher auch immerhin eine allgemeine Aussage über physische Existenzen möglich sein: — in keinem Falle ist einzusehen, wie sie anders als durch die Summierung der Einzelfälle, durch die Aufreihung

und Vergleichung der vielfältigen Eindrücke, die wir durch die Dinge erfahren haben, möglich sein solle.

Und in der Tat gedenkt der »transszendentale Idealismus« Kants die Eigenart der empirischen Erkenntnis nicht zu verwischen, sondern er sucht in der Behauptung dieser Eigenart sein wesentliches Verdienst. Das Kantische Wort, daß sein Feld das »fruchtbare Bathos der Erfahrung« sei, ist bekannt. Aber freilich gilt auch für die neue kritische Bestimmung des Begriffs der Erfahrung selbst die allgemeine Weisung: daß wir auch hier nicht mit der Betrachtung des Gegenstandes, sondern mit der Analyse der Erkenntnis zu beginnen haben. Was das empirische Objekt, was das Einzelding der Natur sei und ob es uns anders als durch unmittelbare Wahrnehmung seiner Einzelmerkmale zugänglich sei, — diese Frage muß also zunächst dahingestellt bleiben. Denn ehe sie überhaupt mit Sinn gestellt werden kann, müssen wir volle Klarheit darüber erlangt haben, was die »Erkenntnisart« der Naturwissenschaft bedeutet, was die Physik ihrem Aufbau und ihrer Systematik nach ist. Und hier zeigt sich uns nun sofort eine grundlegende Schwierigkeit der herkömmlichen Betrachtungsweise. Folgen wir dieser Betrachtungsweise einmal insoweit, daß wir annehmen, der Gegenstand der Mathematik beruhe in der Tat auf den reinen Satzungen des Denkens und habe insofern lediglich »ideelle« Gültigkeit, während der »physische« Gegenstand uns ausschließlich mittels der verschiedenen Klassen der sinnlichen Empfindung gegeben und faßbar sei. Dann ließe sich auf dieser Grundlage etwa begreifen, wie auf der einen Seite eine reine mathematische Theorie, auf der anderen eine »reine Empirie« möglich sei: d. h. wie es einerseits einen Komplex von Sätzen geben könne, der unabhängig von aller Erfahrung nur von solchen Inhalten handelte, die wir in freier Konstruktion erschaffen können, und wie auf der anderen Seite eine beschreibende Wissenschaft sich aufbauen ließe, die aus lauter einzelnen tatsächlichen Beobachtungen an gegebenen Dingen besteht. Was hingegen unter dieser Voraussetzung völlig unerklärlich bliebe, ist das eigentümliche Ineinander beider Momente, das uns in der tatsächlichen Struktur der mathematischen Naturwissenschaft entgegentritt. Denn in dieser geht nicht die »Messung« einfach neben der »Beobachtung« her, in ihr stehen »Experiment« und »Theorie« nicht lediglich einander gegenüber oder wechseln miteinander ab, sondern sie bedingen einander wechselweise. Die Theorie führt auf das

Experiment und bestimmt den Charakter des Experiments, wie das Experiment den Inhalt der Theorie bestimmt. Wieder hat die Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft in ihrer allgemeinen transszendentalen Überschau über das Gesamtgebiet des Wissens dies Verhältnis mit meisterhafter, nicht zu übertreffender Klarheit dargelegt. »Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch späterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab, so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt; daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß, mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen, (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hiedurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war.«[1]) Mag also immerhin die einzelne sinnliche Wahrnehmung oder eine bloße Summe solcher Wahrnehmungen den vorangehenden »Entwurf« der Vernunft

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, zweite Vorrede, S. XIIff. (III, 16f).

entbehren können, so ist er es doch, der erst das Experiment, der die »Erfahrung« im Sinne der physikalischen Erkenntnis bestimmt und ermöglicht. Damit aus isolierten sinnlichen Eindrücken physikalische »Beobachtungen« und »Tatsachen« werden können: dazu muß vor allem die zunächst rein qualitative Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Wahrnehmungen in eine quantitative Mannigfaltigkeit umgesetzt werden, dazu muß das Aggregat der Empfindungen auf ein System meßbarer Größen bezogen werden. Der Gedanke eines solchen Systems liegt jedem einzelnen Experiment zugrunde. Ehe Galilei die Größe der Beschleunigung bei freiem Fall »messen« konnte, mußte die Konzeption der Beschleunigung selbst, gleichsam als des Instruments der Messung vorangehen: und diese mathematische Konzeption war es, die schon seine bloße Fragestellung von der der mittelalterlich-scholastischen Physik für immer schied. Der Ausgang des Experiments entschied jetzt nur noch darüber, welche Größen für den freien Fall gelten; daß aber überhaupt solche Größen gesucht und gefordert werden müssen: das war es, was für Galilei zuvor, nach jenem »Entwurf der Vernunft« feststand, von welchem aus das Experiment erst erdacht und eingerichtet werden konnte. Von hier aus wird der Aufbau der mathematischen Physik erst wahrhaft durchsichtig. Die wissenschaftliche Naturtheorie ist kein logisches Zwitterwesen, ist nicht aus der eklektischen Verkoppelung erkenntnistheoretisch heterogener Bestandteile hervorgegangen; sondern sie bildet eine geschlossene und einheitliche Methode. Diese Einheit zu begreifen und analog der Einheit der reinen Mathematik aus einem allgemeinen Grundprinzip zu erklären: das ist die Aufgabe, die die transszendentale Kritik sich stellt. In der Fassung dieser Aufgabe hat sie gleich sehr die Einseitigkeit des Rationalismus wie die des Empirismus überwunden. Weder die Berufung auf den Begriff, noch die Berufung auf die Wahrnehmung und Erfahrung trifft, wie sich jetzt zeigt, das Wesen der naturwissenschaftlichen Theorie: denn beide greifen immer nur ein einzelnes Moment heraus, statt das eigentümliche Verhältnis der Momente zu bestimmen, von dem hier die gesamte Entscheidung abhängt.

Noch aber ist damit die Frage nicht gelöst, sondern erst im allgemeinsten Umriß gestellt. Denn was die Synthesis a priori innerhalb der reinen Mathematik erklärte und verständlich machte, war dies: daß das »Ganze« der Anschauungsform, das Ganze des reinen Raumes und der reinen Zeit allen besonderen räumlichen

und zeitlichen Gebilden voranging und zugrunde lag. Läßt sich eine gleichartige oder ähnliche Beziehung auch für das Gebiet der Natur behaupten? Ist auch von der Natur als Ganzem eine Aussage möglich, die keine bloß nachträgliche Zusammenfassung von Einzelbeobachtungen ist, sondern vielmehr die Beobachtung des Einzelnen selbst erst ermöglicht? Gibt es auch hier ein Besonderes, das nicht anders als durch »Einschränkung« einer ursprünglichen Totalität gewonnen und festgestellt werden kann? Solange wir die »Natur« im gewöhnlichen Sinne als den Inbegriff der physisch-materiellen Dinge denken, solange müssen wir alle diese Fragen notwendig verneinen: denn wie ließe sich von einer Gesamtheit von Dingen etwas aussagen, ohne die einzelnen durchlaufen und geprüft zu haben? Aber schon im Inhalt des Naturbegriffs selbst liegt eine Bestimmung, die unsere Betrachtung in eine andere Richtung weist. Denn nicht jeden Komplex von Dingen nennen wir »Natur«; sondern was darunter verstanden wird, ist ein Ganzes geordneter und durch allgemeine Regeln bestimmter Elemente und Ereignisse. »Natur,« — so definiert Kant daher, — »ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.« Wenn sie somit, im materialen Sinne, den Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung bedeutet, so bedeutet sie auf der anderen Seite, formal betrachtet, die Gesetzmäßigkeit aller dieser Gegenstände. Die allgemeine Aufgabe erhält damit eine andere Form: statt zu fragen, worauf die notwendige Gesetzmäßigkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung beruhe, fragen wir, wie die notwendige Gesetzmäßigkeit der Erfahrung selbst in Ansehung ihrer Gegenstände überhaupt zu erkennen möglich sei. »Wir werden es also hier,« — so heißt es in den »Prolegomenen«, — »bloß mit der Erfahrung und den allgemeinen und a priori gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu tun haben, und daraus die Natur als den ganzen Gegenstand aller möglichen Erfahrung bestimmen. Ich denke, man werde mich verstehen: daß ich hier nicht die Regeln der Beobachtung einer Natur, die schon gegeben ist, verstehe . . . sondern wie die Bedingungen a priori von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeine Naturgesetze hergeleitet werden müssen.«[1]) Von den Inhalten der Erfahrung, von den empirischen Objekten wird somit die

[1]) Prolegomena § 14, § 17 (IV, 44, 46 ff.).

Frage auf die Funktion der Erfahrung zurückgelenkt. Diese Funktion besitzt eine ursprüngliche Bestimmtheit, die derjenigen, die sich uns in der reinen Form des Raumes und der Zeit erschloß, zu vergleichen ist. Sie läßt sich nicht vollziehen, ohne daß hierbei bestimmte Begriffe zur Anwendung kommen, wie denn schon in der Einrichtung jeglichen wissenschaftlichen Experiments selbst, schon in der Frage, die wir mit ihm an die Natur stellen, die Voraussetzung einer Größenbestimmtheit der Natur, die Voraussetzung der Konstanz und Erhaltung bestimmter Elemente in ihr und die Voraussetzung einer regelmäßigen Abfolge der Ereignisse eingeschlossen liegt. Ohne den Gedanken einer Gleichung, die das Verhältnis der Fallräume und Fallzeiten bestimmt, ohne den Gedanken der Beharrung des Bewegungsquantums, ohne den allgemeinen Begriff und das allgemeine Verfahren der Messung und Zählung wäre kein einzelnes Experiment Galileis möglich gewesen: weil ohne diese Vorbedingungen das gesamte Problem Galileis schlechthin unverständlich bliebe. Somit ist die Erfahrung selbst eine »Erkenntnisart, die Verstand erfordert«; d. h. ein Prozeß des Schließens und Urteilens, der auf bestimmten logischen Vorbedingungen beruht.[1]) Und damit hat sich uns in der Tat wiederum ein »Ganzes« gezeigt, das nicht aus einzelnen Teilen zusammengelesen ist, sondern auf Grund dessen die Setzung von »Teilen«, von besonderen Inhalten erst möglich ist. Auch die Natur muß als System gedacht sein, ehe sie in ihren Einzelheiten beobachtet werden kann. Wie zuvor das besondere Raumgebilde als Einschränkung des »einigen Raumes«, wie die bestimmte Zeitspanne als Begrenzung der unendlichen Dauer erschien, so erscheinen, in diesem Zusammenhang gesehen, nunmehr alle besonderen Naturgesetze nur als »Spezifikationen« allgemeiner Verstandesgrundsätze. Denn es sind viele Gesetze, die wir nur vermittelst der Erfahrung wissen können, »aber die Gesetzmäßigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. die Natur überhaupt können wir durch keine Erfahrung kennen lernen, weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit a priori zum Grunde liegen.«[2]) So übertrieben, so widersinnisch es also auch lautet zu sagen: der Verstand ist selbst

---

[1]) S. Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl. S. XVIII (III, 18).

[3]) Prolegomena § 36 (IV, 71).

der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur: so richtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen, ist gleichwohl eine solche Behauptung. »Zwar können empirische Gesetze als solche ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig, als die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen, sowie auch alle Erscheinungen unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäß sein müssen.«[1]) Die bestimmten numerischen Konstanten, die für ein besonderes Naturgebiet charakteristisch sind, können wir freilich nur durch empirische Messung feststellen, die einzelnen ursächlichen Verknüpfungen nur durch Beobachtung ermitteln; aber daß wir nach solchen Konstanten überhaupt suchen, daß wir eine kausale Gesetzlichkeit in der Abfolge der Ereignisse überhaupt fordern und voraussetzen: das stammt aus jenem »Entwurf der Vernunft«, den wir nicht aus der Natur ziehen, sondern den wir in sie hineinlegen. Was in ihm beschlossen ist, davon allein gibt es ein »apriorisches« Wissen.

Die zweite Grundrichtung der »Synthesis a priori«, die Synthesis der reinen Verstandesbegriffe oder der Kategorien, ist damit festgestellt und sie ist aus dem gleichen Prinzip, wie die der reinen Anschauung gerechtfertigt. Denn auch der reine Begriff entfaltet seine wahrhafte und charakteristische Leistung nicht dort, wo er nur das Gegebene der Erfahrung beschreibt, sondern wo er ihre reine »Form« aufbaut; nicht dort, wo er ihre Inhalte aneinanderreiht und klassifiziert, sondern wo er die systematische Einheit ihrer Erkenntnisweise begründet. Keineswegs nämlich ist es, wie man sich gewöhnlich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewußtsein vermittelst des Urteilens zu verknüpfen; denn dadurch allein würde die spezifische Geltung des Wahrnehmungsbewußtseins niemals überschritten, würde die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit eines wissenschaftlichen Grundsatzes niemals erreicht werden. »Es geht

[1]) Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 127 ff. (III, 627 ff.).

also noch ein ganz anderes Urteil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muß unter einem Begriff subsumiert werden, der die Form des Urteilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewußtsein der letzteren in einem Bewußtsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff a priori, welcher nichts tut, als bloß einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urteilen dienen kann.« Selbst die Urteile der reinen Mathematik sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen: der Satz z. B., daß die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten ist, setzt voraus, daß überhaupt die Linie unter den Gesichtspunkt und Begriff der Größe befaßt werde: ein Begriff, »welcher gewiß keine bloße Anschauung ist, sondern lediglich im Verstande seinen Sitz hat, und dazu dient, die Anschauung (der Linie) in Absicht auf die Urteile, die von ihr gefällt werden mögen, in Ansehung der Quantität derselben, nämlich der Vielheit zu bestimmen, indem unter ihnen verstanden wird, daß in einer gegebenen Anschauung vieles Gleichartige enthalten sei.«[1]) Noch deutlicher tritt dieser Zusammenhang dort hervor, wo es sich nicht um eine lediglich mathematische, sondern um eine »dynamische« Bestimmung des Gegenstandes handelt: d. h. wo nicht nur ein einzelnes räumlich-zeitliches Gebilde als Quantum durch successive Synthesis des Gleichartigen hervorgebracht werden,[2]) sondern auch sein Verhältnis zu einem anderen festgestellt werden soll. Denn es wird sich zeigen, daß jede derartige Verhältnisbestimmung, daß die Ordnung, die wir den einzelnen Körpern im Raume und den einzelnen Ereignissen in der Zeit geben, sich stets auf eine Form des Wirkens stützt, die wir zwischen ihnen annehmen: der Gedanke der Wirksamkeit aber setzt den der funktionalen Abhängigkeit und damit einen reinen Verstandesbegriff voraus.

Wenn indessen schon an diesen einfachen Beispielen das Zu-

---

[1]) Prolegomena § 20 (IV, 51 f.).

[2]) Vgl. Kritik der reinen Vernunft, Methodenlehre S. 751: „(So) können wir unsere Begriffe in der Anschauung a priori bestimmen, indem wir uns im Raume und der Zeit die Gegenstände selbst durch gleichförmige Synthesis schaffen, indem wir sie bloß als *Quanta* betrachten" (III, 491).

sammenwirken und die wechselseitige Beziehung der beiden Grundformen der apriorischen Synthesis einleuchtet, so fehlt doch einstweilen noch jedes nähere Prinzip, um die Systematik der zweiten Form vollständig zu entwickeln. Wir können wohl einzelne Anwendungsfälle der reinen Verstandesbegriffe im besonderen aufzeigen und namhaft machen, aber wir besitzen keinerlei Kriterium, das uns an diesem Punkte der Geschlossenheit und Vollständigkeit unserer Einsicht versicherte. Gerade die letztere Forderung aber war es gewesen, zu der Kant, wie wir uns erinnern, in der Gedankenentwicklung, die unmittelbar nach der Inauguraldissertation einsetzte, hingeführt wurde. Schon der Brief an Marcus Herz vom Jahre 1772 stellt es als Aufgabe der neu entdeckten Wissenschaft der »Transszendentalphilosophie« hin, »alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft in eine gewisse Zahl von Kategorien zu bringen, aber nicht wie Aristoteles, der sie, so wie er sie fand, in seinen zehn Prädikamenten aufs bloße Ungefähr nebeneinander setzte, sondern so wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selbst in Klassen einteilen.«[1]) Für diese weit zurückliegende Forderung aber ist jetzt im vollendeten System ein neues *fundamentum divisionis* gewonnen. »Die Möglichkeit der Erfahrung,« — so bezeichnet der Abschnitt »Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile« diesen Einteilungsgrund, — »ist also das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinen Kontext nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins, mithin auch nicht zur transszendentalen und notwendigen Einheit der Apperzeption zusammen schicken würden. Die Erfahrung hat also Prinzipien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objektive Realität als notwendige Bedingungen jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich keinen Gegenstand haben, an dem die synthetische

---

[1]) S. oben S. 139.

Einheit ihrer Begriffe objektive Realität dartun könnte ... Da also Erfahrung als empirische Synthesis in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnisart ist, welche aller anderen Synthesis Realität gibt, so hat diese als Erkenntnis a priori auch nur dadurch Wahrheit (Einstimmung mit dem Objekt), daß sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist ... Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori möglich, wenn wir ... sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.«[1]) Das gesamte innere Gefüge der Kritik der reinen Vernunft ist in diesen Sätzen vor uns aufgedeckt. Von der Erfahrung wird ausgegangen — aber nicht als einer Summe fertiger Dinge mit bestimmten, gleichfalls fertigen Eigenschaften, noch als einer bloßen Rhapsodie der Wahrnehmungen: sondern die Notwendigkeit in der Verknüpfung, die Herrschaft objektiver Gesetze ist es, die ihren Begriff kennzeichnet und bestimmt. Bis hierher hat die transszendentale Methodik nur festgestellt, was in der mathematischen Physik seit langem Geltung hatte und in ihr, sei es bewußt, sei es unbewußt anerkannt war. Kants Satz, daß jedes echte Erfahrungsurteil Notwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten muß, bringt in der Tat nur eine Forderung, die bereits von Galilei ausgesprochen worden war, auf ihren kürzesten und schlagendsten Ausdruck. In ihm wird einfach der Erfahrungsbegriff des philosophischen Sensualismus durch den der mathematischen Empirie ersetzt.[2]) Nun aber setzt an diesem Punkte zugleich die charakteristische »Revolution der Denkart« ein. Wenn bisher die Notwendigkeit in den Gegenständen als gegründet galt und sich von ihnen nur mittelbar auf die Erkenntnis übertrug, so ist jetzt eingesehen, daß vielmehr umgekehrt aus einer ursprünglichen Notwendigkeit in der Erkenntnis selbst aller Gedanke vom „Gegenstand" sich herschreibt: »denn dieser ist nichts mehr als das Etwas, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit der Synthesis ausdrückt.«[3]) Weil in der Abfolge

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 195 ff. (III, 152 f.).

[2]) Prolegomena § 22; vgl. Kritik der reinen Vernunft, S. 218 (III, 166): „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich."

[3]) Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 106 (III, 616).

unserer Empfindungen und Vorstellungen nicht Willkür herrscht, sondern hier vielmehr eine strenge Gesetzlichkeit waltet, die jedes subjektive Belieben ausschließt: darum und darum allein gibt es für uns »objektive« Zusammenhänge der Phänomene. Was die Erfahrung als »Erkenntnisart« auszeichnet und konstituiert, das bedingt und ermöglicht somit erst die Setzung empirischer Objekte. Ob es außerhalb dieser Beziehung für uns noch andere Gegenstände geben könne: diese Frage ist für uns zunächst völlig müßig; — und sie muß es nach dem transszendentalen Grundgedanken sein, solange für diese angeblich andere Weise des Objekts nicht eine andere Erkenntnisart aufgewiesen ist, deren Struktur sich charakteristisch von der der Erfahrung unterscheidet. Hier aber, wo uns selbst die Forderung einer derartigen Erkenntnisart noch nicht verständlich ist oder wo doch zum mindesten ihre Erfüllung völlig problematisch bleibt, ist kein anderer Schluß möglich, als derjenige, den der oberste Grundsatz zieht. Die Bedingungen, auf denen die Erfahrung als Funktion beruht, sind zugleich die Bedingungen für alles, was wir als Ergebnis aus ihr gewinnen können; denn alle Bestimmung zum Objekt beruht auf dem Ineinandergreifen der reinen Anschauungsformen und der reinen Verstandesbegriffe, durch die erst das Mannigfaltige der bloßen Empfindung in einem System von Regeln gebunden und damit zum »Gegenstand« gestaltet wird.

3.

Wenn wir in den vorangehenden Betrachtungen lediglich die großen klassischen Grundgedanken der »Kritik der reinen Vernunft« ausgesprochen haben, so treten wir mit der Frage nach der Klassifikation und der systematischen Einteilung der reinen Verstandesbegriffe zum ersten Male in das Detail ihrer Arbeit ein. Aber es scheint, als stünden wir damit auch sogleich auf einem anderen Boden; als herrsche hier nicht mehr rein und ausschließlich die objektive Notwendigkeit der Sache, sondern eine Entwicklungs- und Darstellungsweise, die sich zuletzt nur dann völlig verstehen und würdigen läßt, wenn man sie auf gewisse persönliche Eigenheiten des Kantischen Geistes zurückführt. Die Freude an dem übersichtlichen architektonischen Aufbau, an dem Parallelismus der systematischen Kunstform, an der einheitlichen Schematik

der Begriffe scheint an der besonderen Ausführung der Lehre von den Kategorien mehr als billig beteiligt zu sein. In der Tat ist es einer der wesentlichen Vorwürfe, den man gegen die Gesamtgestaltung der Vernunftkritik von jeher erhoben hat, daß die Tafel, die sie von den reinen Verstandesbegriffen entwirft, der logischen Tafel der Urteile zwar mit großer analytischer Kunst, aber mit nicht geringerer Künstlichkeit nachgebildet sei. Wie die Urteile sich, nach der Ansicht der traditionellen Logik, die Kant vorfand, in die vier Klassen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität scheiden, so sollen die Verstandesbegriffe die gleiche Gliederung aufweisen; wie bei jenen in jeder Hauptklasse eine Trias besonderer Setzungen angenommen wird, wobei die dritte sich stets aus der synthetischen Vereinigung der ersten und zweiten ergibt, so wird auch im Aufbau der letzteren dieser Gesichtspunkt in aller Strenge festgehalten und durchgeführt. So ergeben sich innerhalb der Quantität die Unterarten von Einheit, Vielheit und Allheit; im Gebiet der Qualität die Begriffe der Realität, Negation und Limitation, während die Relation sich in die Substanz, die Kausalität und die Gemeinschaft, die Modalität sich in Möglichkeit, Dasein und Notwendigkeit zerlegt.

Welche Einwände man indessen auch gegen diese Form der Ableitung erheben mag, so verfehlt doch jede Polemik ihr Ziel, die sich gegen die systematische Beziehung zwischen »Kategorie« und »Urteil« überhaupt richtet. Denn sie läßt alsdann den eigentlichen Sinn der transszendentalen Haupt- und Grundfrage unbeachtet; sie übersieht, daß die prägnante und ausgezeichnete Stellung, die Kant dem Urteil zuweist, schon in den ersten Voraussetzungen seiner Problemstellung notwendig gegründet ist. Das Urteil ist das natürliche, das sachlich-geforderte Korrelat des »Gegenstandes«: denn es spricht nur im allgemeinsten Sinne den Vollzug und die Forderung jener »Verknüpfung« aus, auf die sich für uns der Begriff des Gegenstandes reduziert hat. »Alsdann sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben«: eben die Arten und Formen der synthetischen Einheit aber sind es, die, auf bestimmte logische Bezeichnungen gebracht, die Formen des Urteils ergeben. Nur ein Einwand könnte hier noch geltend gemacht werden, daß nämlich, selbst wenn man diesen Zusammenhang zugibt, das System der »formalen Logik« nicht die

Instanz sein könne, vor der die Formen der gegenständlichen Verknüpfung sich zu rechtfertigen haben: denn ist nicht das Wesen dieser Logik und ihres Grundverfahrens vielmehr Analysis, als Synthesis? Abstrahiert sie nicht gerade von jener Beziehung, von jenem »Inhalt« der Erkenntnis, der für uns das Entscheidende und Wesentliche sein muß? Hier dagegen gilt es, sich zu vergegenwärtigen, daß eine solche Abstraktion nach Kant zwar besteht, daß sie aber immer nur im relativen, nicht im absoluten Sinne zu verstehen ist. Eine Analysis, die ganz und gar nur Analysis wäre, die sich nicht wenigstens mittelbar auf eine zugrunde liegende Synthesis bezöge und stützte, ist unmöglich; »denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können.«[1]) So beschäftigt sich die »allgemeine Logik« freilich mit »Zergliederungen der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben«[2]) und entwickelt die Urteile, die sich ergeben, wenn wir derartige Gegenstände gleichsam als fertige Substrate der Aussage voraussetzen; aber sobald wir — was über ihren Bereich freilich hinausliegt — auf den Ursprung dieser Substrate selbst reflektieren und nach der Möglichkeit dieses von der Logik angenommenen »Bestandes« fragen, sind wir damit in den Kreis einer anderen Betrachtung getreten, die eine tiefere Erklärung und eine fundamentalere Ableitung des Urteils selbst verlangt. Jetzt zeigt sich, daß die Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, mit derjenigen einerlei ist, die auch die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Elemente derart verknüpft, daß sie dadurch objektive Gültigkeit erhalten. »Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen vermittelst der analytischen Einheit die logische Form eines Urteils zustande brachte, bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transszendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.«[3]) Wenn gleichwohl diese letztere als »Leitfaden der Entdeckung aller reinen

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 130 (III, 113).

[2]) a. a. O. S. 9 (III, 39).

[3]) Kritik der reinen Vernunft, S. 105 (III, 98).

Verstandesbegriffe« benutzt werden kann, so geschieht dies nicht in der Absicht, die »transszendentalen« Begriffe auf die »formalen«, sondern umgekehrt diese auf jene zu stützen und sie dadurch dem letzten Grund ihrer Geltung nach tiefer zu verstehen. »Aristoteles« — so faßt Kant selbst das Ganze dieser Entwicklung in den »Prolegomenen« zusammen — »hatte zehn solcher reinen Elementarbegriffe unter den Namen der Kategorien zusammengetragen. Diesen, welche auch Prädikamente genannt wurden, sah er sich hiernach genötigt, noch fünf Postprädikamente beizufügen, die doch zum Teil schon in jenen liegen (als *prius, simul, motus*); allein diese Rhapsodie konnte mehr vor einen Wink vor den künftigen Nachforscher, als vor eine regelmäßig ausgeführte Idee gelten . . . Bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntnis gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern. Dadurch wurden nun aus jenem Register die 7 te, 8 te, 9 te Kategorie ausgeschlossen. Die übrigen konnten mir zu nichts nutzen, weil kein Prinzip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Funktionen desselben, daraus seine reine Begriffe entsprangen, vollzählig und mit Präzision bestimmt werden könnten. Um aber ein solches Prinzip auszufinden, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alles übrige enthält und sich nur durch verschiedene Modifikationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urteilen. Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunktionen, die aber in Ansehung alles Objekts unbestimmt waren, darzustellen. Ich bezog endlich diese Funktionen zu urteilen auf Objekte überhaupt oder vielmehr auf die Bedingung, Urteile als objektiv-gültig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich außer Zweifel sein konnte, daß gerade nur diese und ihrer nur soviel, nicht mehr noch weniger, unser ganzes Erkenntnis der Dinge aus bloßem Verstande ausmachen können.«[1]) Der Gang der Ableitung, den Kant hier beschreibt,

[1]) Prolegomena § 39 (IV, 75 f.).

entspricht durchaus seiner allgemeinen grundlegenden Tendenz. Wenn Aristoteles »Elemente« der Erkenntnis bestimmt hatte, so will er zu diesen Elementen das »Prinzip« entdecken; wenn dieser von ursprünglichen Eigenschaften des Seins ausgegangen war, so geht er auf das Urteil als auf die Einheit der logischen Handlung zurück,[1]) in der für uns der Vorstellungsinhalt erst Konstanz und Notwendigkeit und somit objektive Gültigkeit gewinnt. —

Die eigentliche Bedeutung jeder einzelnen Kategorie läßt sich freilich nicht vollständig ermessen, wenn man sie lediglich in dieser Weise, nach rückwärts, auf die Form des logischen Urteils bezieht, die ihr entspricht, sondern man muß hier zugleich nach vorwärts auf die Leistung vorausblicken, die ihr im Aufbau der gegenständlichen Erfahrung zukommt. Diese Leistung eignet indes nicht der abstrakten Kategorie als solcher, sondern sie tritt erst in jener konkreten Fassung hervor, die die Begriffe des reinen Verstandes dadurch erhalten, daß sie sich zu Grundsätzen des reinen Verstandes umformen. Es ist eines der fundamentalen Verdienste von Cohens Kant-Werken, daß sie dieses Verhältnis zum erstenmal in voller Klarheit bestimmt haben. Das System der synthetischen Grundsätze — dies wird hier immer von neuem eingeschärft[2]) — bildet den eigentlichen Prüfstein für die Gültigkeit und Wahrheit des Kategoriensystems. Denn der synthetische Grundsatz entsteht, indem die Funktion, die durch eine bestimmte Kategorie bezeichnet wird, sich auf die Form der reinen Anschauung bezieht und sich mit ihr zur systematischen Einheit durchdringt. Empirische Gegenstände — das steht seit den ersten Sätzen der »transszendentalen Ästhetik« fest — können uns nicht anders als durch die Vermittlung der Anschauung, durch die Vermittlung der Raum- und Zeitform, gegeben werden. Aber diese notwendige Bedingung ist keineswegs hinreichend. Denn die Anschauung als solche enthält nur die reine Mannigfaltigkeit des Neben- und Nacheinander; damit aber in diesem Mannigfaltigen bestimmte, gegeneinander abgegrenzte Gebilde sich herausheben, dazu ist erforderlich, daß ihre Elemente durchlaufen, gemäß einem gewissen Gesichtspunkt und nach einer festen Regel verknüpft und auf diese

---

[1]) Vgl. bes. Kritik der reinen Vernunft, S. 93 f. (III, 90 f.) u. S. 140 ff., (III, 120 ff.).

[2]) S. bes. Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl. S. 242 ff.

Weise zu relativ selbständigen Einheiten zusammengefaßt werden. Eben dies aber ist die Leistung des Verstandes, der somit die Verbindung des Mannigfaltigen im Raume und in der Zeit nicht etwa schon vorfindet, sondern der sie selbst zuerst hervorbringt, indem er beide »affiziert«.[1]) Ist eine derartige Synthese schon erforderlich, um die konkreten geometrischen Gestalten zu erzeugen,[2]) so erweist sie sich vollends als unentbehrlich, wenn es sich um die Bestimmung physischer Gegenstände handelt. Denn um ein physikalisches Objekt zu bestimmen, muß ich sein »Wo« und »Wann« angeben, muß ich ihm im Ganzen des Raumes und der Dauer einen festen »Platz« anweisen. Dies aber ist wiederum nur dadurch möglich, daß ich eine feste Regel, oder vielmehr ein gesamtes Gefüge und System von Regeln angebe, durch die der besondere Inhalt, der hier fixiert werden soll in durchgängigem Zusammenhang mit anderen und in seiner funktionalen Abhängigkeit von anderen erkannt wird. Orte im Raume, Momente in der Zeit sind im Sinne der Physik nur auf Grund von »Kräften« und Kräfteverhältnissen bestimmbar; die Ordnung des Beisammen und der Folge läßt sich nur dadurch gesetzlich feststellen, daß wir zwischen den einzelnen Elementen der Erfahrung gewisse allgemeingültige dynamische Beziehungen voraussetzen. Die Form dieser Voraussetzungen festzustellen und damit die Bedingungen aufzuzeigen, unter denen überhaupt eine wechselseitige Verknüpfung von »Objekten« im Raume und in der Zeit möglich ist: das ist die allgemeine Aufgabe, die das System der synthetischen Grundsätze sich stellt. Hält man dieses Ziel fest, so tritt zugleich das Prinzip heraus, nach welchem dies System geordnet ist und gemäß welchem es vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreitet.

Der erste Schritt wird ohne Zweifel darin bestehen müssen, daß überhaupt der Gegenstand, sofern er in Raum und Zeit angeschaut werden soll, an dem fundamentalen Charakter beider Ordnungen Anteil gewinnt d. h. daß er als extensive Größe bestimmt wird. Aber wenn nach der gewöhnlichen Betrachtungsweise der konkrete, physische Inhalt Größe »hat«, so muß hier, gemäß der Eigentümlichkeit der kritisch-transszendentalen Ansicht,

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 155 (III, 128 f.); vgl. bes. S. 160 Anm. (III, 132).

[2]) Vgl. bes. Prolegomena § 38 (IV, 73).

dieser Satz vielmehr umgekehrt werden. Nicht den Dingen kommt als ihre allgemeinste und wesentliche Eigenschaft das Prädikat der Größe zu; sondern die Synthesis, in der für uns der Begriff der Quantität entsteht, ist die gleiche, durch welche die Mannigfaltigkeit der bloßen Wahrnehmungen zu einer in sich geregelten und gegliederten, durch welche sie somit erst zu einer Ordnung von Objekten wird. Größe ist nicht eine ontologische Grundbestimmung, die wir rezeptiv von den Gegenständen durch Vergleichung und Abstraktion absondern können; noch ist sie etwa eine einfache Empfindung, die uns gleich derjenigen von Farbe oder Ton gegeben wäre. Sie ist vielmehr ein Instrument des Denkens selbst: ein reines Erkenntnismittel, mit dem wir die »Natur«, als allgemeine Gesetzesordnung der Erscheinungen, erst für uns aufbauen. Denn »die Erscheinungen können nicht anders apprehendiert, d. i. ins empirische Bewußtsein aufgenommen werden, als durch die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden, d.i. durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewußtsein der synthetischen Einheit dieses Mannigfaltigen (Gleichartigen)«: eben dies Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen, sofern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, aber ist der Begriff des Quantums überhaupt. »Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objekts als Erscheinung nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Größe gedacht wird, d. i. die Erscheinungen sind insgesamt Größen und zwar extensive Größen, weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden.« Die Frage nach der Möglichkeit der Anwendung der exakten mathematischen Begriffe auf die Erscheinungen der Natur — diese Frage, die nicht nur die gesamte philosophische Vergangenheit, sondern auch Kant selbst in seiner vorkritischen Periode dauernd beschäftigt hatte — ist damit mit einem Schlage gelöst. Denn jetzt ist erkannt, daß sie falsch gestellt ist: nicht um die Anwendung gegebener Begriffe auf eine Welt gleichfalls gegebener, ihnen fremdartig gegenüberstehender Dinge handelt es sich, sondern um eine eigentümliche Weise der Gestaltung, der wir die »einfachen« Empfindungen unterwerfen und wodurch wir

sie zu objektiven Anschauungen umformen. »Es wird allemal ein bemerkenswürdiges Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben« — so bemerkt Kant in den »Prolegomenen« — »daß es eine Zeit gegeben hat, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, sofern sie bloß den Raum betrafen, aber an der objektiven Gültigkeit und Anwendung dieses Begriffs selbst und aller geometrischen Bestimmungen derselben auf Natur zu zweifeln anfingen, da sie besorgten, eine Linie in der Natur möchte doch wohl aus physischen Punkten, mithin der wahre Raum im Objekt aus einfachen Teilen bestehen, obgleich der Raum, den der Geometer in Gedanken hat, daraus keineswegs bestehen kann.«[1]) Man verkannte hierbei, daß eben dieser »Gedankenraum« den physischen d. i. die Ausdehnung der Materie selbst möglich mache: daß dasselbe Verfahren, vermöge dessen wir in der reinen Geometrie das Bild des »idealen« Raumes entwerfen, uns auch dazu dient, zwischen den sinnlich-empirischen Elementen einen Größenzusammenhang und eine Größenbeziehung herzustellen. Alle Bedenken hiergegen sind nur »Chikanen einer falsch belehrten Vernunft«, die den wahrhaften Grund ihrer eigenen Erkenntnisse nicht finden kann, weil sie ihn fälschlich in einer Welt transszendenter Dinge, statt in ihren eigenen Prinzipien sucht. Solange wir die reinen mathematischen Bestimmungen als Data der Erfahrung ansehen, solange können wir, da alle empirische Messung notwendig ungenau ist und gewisse Fehlerquellen in sich schließt, über die Exaktheit dieser Bestimmungen keine volle Sicherheit gewinnen; aber diese wird uns sofort zuteil, sobald wir die Größe statt als Eigenschaft, als Grundsatz verstehen lernen. Daß der Raum eine formale Bedingung a priori von äußeren Erfahrungen ist, daß ebendieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel konstruieren, mit derjenigen gänzlich einerlei ist, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen: das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft.[2])

Schwieriger scheint die Deduktion des zweiten synthetischen

---

[1]) Prolegomena § 13, Anm. I (IV, 37).

[2]) S. Kritik der reinen Vernunft, S. 202—207 (III, 157—159), S. 271 (III, 198).

Grundsatzes, den Kant als das Prinzip der »Antizipationen der Wahrnehmung« bezeichnet: denn hier handelt es sich, wie schon diese Bezeichnung andeuten soll, nicht darum, die bloße Form der Wahrnehmung, sondern auch ihren Inhalt vorweg in einem allgemeinen Satze zu bezeichnen. Da aber Wahrnehmung das »empirische Bewußtsein« schlechthin ist, so muß jede derartige Forderung paradox erscheinen: wie ließe sich auch etwas an demjenigen »antizipieren«, was uns nur — a posteriori gegeben werden kann? Die Quantität mag allgemein gültiger theoretischer Sätze fähig sein — wie aber solche über die Qualität, die uns lediglich in der Empfindung vermittelt wird, möglich sein sollen, ist vorerst in keiner Weise einzusehen. Und doch gibt es ein bestimmtes Moment, das wir von allen Qualitäten der Natur behaupten und das doch, streng genommen, in keiner Weise empfindbar ist. Wenn wir die extensiven Größen nach ihrer Ausbreitung im Raume und in der Zeit unterscheiden, wenn wir ihnen verschiedene »Ausdehnung« und »Dauer« zuschreiben, so läßt uns dieses Mittel der Messung und Vergleichung bei den Qualitäten im Stich. Denn denken wir uns eine solche Qualität (wie etwa die Geschwindigkeit eines Körpers oder seine »Temperatur«, sein elektrisches oder magnetisches Potential u. s. f.), so ist sie an die Form des »Auseinander«, die dem Raum und der Zeit wesentlich ist, nicht gebunden. Die Geschwindigkeit eines bewegten Körpers können wir uns in der ungleichförmigen Bewegung von Ort zu Ort, von Zeitmoment zu Zeitmoment veränderlich denken, ohne darum aufzuhören, sie in jedem unteilbaren Raum und Zeitpunkt als Größe aufzufassen, und ihr, im Hinblick auf andere Geschwindigkeiten, ein bestimmtes Maß zuzuschreiben. Und ebenso kann das, was wir die Temperatur oder die elektrische Energie eines Körpers nennen, in einem bloßen Punkt als bestimmt und von einem Punkt zum andern als verschieden angesehen werden. Diese im Punkt fixierte Größe der Qualität setzt sich also nicht, wie die Streckengröße, aus einzelnen auseinanderliegenden »Teilen« zusammen; sondern ist in ihm ganz und ungeteilt mit einem Male vorhanden, wobei sie doch im Verhältnis zu anderen Größen derselben Art ein bestimmtes »Mehr« oder »Weniger« aufweist, also eine exakte Vergleichung zuläßt. Der extensiven Größe tritt hier die intensive Größe; der Größe der Ausdehnung oder Dauer tritt die Größe des Grades gegenüber, die auch für das Raum- und Zeitdifferential einen

festen angebbaren Wert besitzt. Daß freilich dieser Wert, daß die besonderen Qualitäten an besonderen Körpern sich nicht anders als durch empirische Messung feststellen lassen, ist ohne weiteres ersichtlich. Und dennoch zeigt sich, wenn wir das Ganze unserer Naturerkenntnis analysieren, daß zwar nicht die Bestimmtheit der einzelnen Qualitäten und Grade, wohl aber ein allgemeines Grundverhältnis, eine allgemeine Forderung, der sie sämtlich genügen, an ihnen aufweisbar ist. Wir setzen voraus, daß der Übergang von einem Grad zum andern nicht sprungweise, sondern stetig vor sich geht; daß an die Stelle eines bestimmten Grades *a* nicht unvermittelt ein anderer, größerer oder kleinerer, tritt, sondern daß bei einer derartigen Veränderung alle Mittelwerte, die sich zwischen *a* und *b* denken lassen, durchlaufen und tatsächlich einmal angenommen werden. Beruht auch dieser Satz auf empirischer Beobachtung; — kann er durch die Empfindung bewiesen oder widerlegt werden? Offenbar nicht: denn wie immer man das Verhältnis der Empfindung zur »objektiven« Qualität bestimmen mag, so ist doch jedenfalls das Eine deutlich, daß die Anzeige der Empfindung sich immer nur auf den gerade gegebenen Einzelzustand bezieht und daß sie somit, auch wenn wir noch so viele Daten von ihr zusammenstellen, über einen bestimmten endlichen Umkreis von Festsetzungen niemals hinausgeht. Der Satz der Kontinuität aller physischen Veränderungen aber ist eine Aussage, die nicht von einer Summe endlicher Elemente, sondern von einem Inbegriff unendlich vieler Elemente handelt. Zwischen je zwei Zeitpunkten, die wir als den Anfangs- und als den Endpunkt eines bestimmten Prozesses der Veränderung denken, lassen sich, so nahe sie einander auch liegen mögen, auf Grund der unbegrenzten Teilbarkeit der Zeit, stets unendlich viele Zeitmomente einschalten; — und jedem dieser Momente entspricht, wie die Behauptung der Stetigkeit der Änderung besagt, ein bestimmter eindeutiger Größenwert der veränderlichen Qualität, der im Verlauf des Gesamtprozesses tatsächlich einmal angenommen wird. Für wieviele Werte dies empirisch nachgewiesen oder nachweisbar sein mag: immer bleibt noch eine Unendlichkeit von Werten zurück, für die dieser Nachweis nicht geführt ist und von denen wir nichstdestoweniger behaupten, daß sie der gleichen allgemeinen Regel unterstehen. Denn dächten wir uns die Stetigkeit der Änderung an irgendeiner Stelle aufgehoben, so gäbe es für uns kein Mittel mehr, die Veränderung

an ein einheitliches identisches Subjekt zu knüpfen. Angenommen, daß ein Körper im Moment *a* einen Zustand *x*, im Moment *b* einen Zustand *x'* aufwiese, ohne daß er die Zwischenwerte zwischen beiden durchlaufen habe, so würden wir daraus die Folgerung ziehen, daß es sich nicht mehr um »denselben« Körper handle; wir würden behaupten, daß im Augenblick *a* ein Körper mit dem Zustand *x* verschwunden, im Augenblick *b* ein anderer mit dem Zustand *x'* entstanden sei. Man ersieht hieraus, daß es sich in der Annahme der Stetigkeit der physischen Veränderungen nicht um ein einzelnes Ergebnis der Beobachtung, sondern um eine Voraussetzung der Naturerkenntnis überhaupt, daß es sich in ihr nicht um einen Lehrsatz, sondern um einen echten Grundsatz handelt. Wie der erste synthetische Grundsatz, wie das Prinzip der »Axiome der Anschauung« den physikalischen Gegenstand unter die Bedingungen der geometrischen und arithmetischen Größe stellt, so wird in diesem zweiten Grundsatz das Objekt der Natur unter die Bedingungen gestellt, die ihren Ausdruck und ihre wissenschaftliche Entwicklung in der Analysis des Unendlichen finden. Diese Analysis ist die echte »Mathesis intensorum«, die Mathematik der intensiven Größen.[1]) Wenn zuvor die Erscheinungen als Quanta im Raume und in der Zeit bestimmt wurden, so ist jetzt ihre Qualität, die ihren subjektiv-psychologischen Ausdruck in der Empfindung besitzt, in einen reinen Begriff gefaßt und damit erst das »Reale« der Erscheinung zur wissenschaftlichen Bezeichnung und Objektivierung gebracht.

»In allen Erscheinungen« — so formuliert daher Kant das Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung — »hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.« Die leeren Raum- und Zeitstellen würden infolge der durchgängigen Homogeneität des reinen Raumes und der reinen Zeit einander völlig gleichartig und daher als solche ununterscheidbar sein. Ein Merkmal der Unterscheidung für sie wird erst gewonnen, wenn wir einen bestimmten Inhalt in sie hineinsetzen und an diesem eine Differenz des »Großen« und »Kleinen«, des »Mehr« oder »Weniger« denken. Die Apprehension bloß vermittelst der Empfindung aber erfüllt streng genommen nur

---

[1]) S. bes. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl., S. 422; Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, Berlin 1883, S. 105 ff.

einen Augenblick: einem unteilbaren »Jetzt« entspricht ein unteilbarer Empfindungsinhalt, den man von Moment zu Moment wechselnd denken kann. »Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine successive Synthesis ist, die von Teilen zur ganzen Vorstellung fortgeht, hat also die Empfindung keine extensive Größe; der Mangel der Empfindung in demselben Augenblick würde diesen als leer vorstellen, mithin = 0. Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung korrespondiert, ist Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derselben entspricht, Negation = 0. Nun ist aber jede Empfindung einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen und so allmählich verschwinden kann. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein kontinuierlicher Zusammenhang vieler möglicher Zwischenempfindungen, deren Unterschied voneinander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero oder der gänzlichen Negation. Das ist: das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Größe . . ., aber keine extensive.« Alle Empfindungen werden daher als solche zwar nur a posteriori gegeben; aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben und weiterhin, daß dieser Grad, sofern er eine Änderung erfährt, sich stetig verändern muß, kann a priori als notwendig eingesehen werden. In diesem Sinne läßt sich also die Beschaffenheit des Empirischen, die eigentümliche Bestimmtheit der Wahrnehmungen selbst »anticipieren«. »Es ist merkwürdig« — so beschließt Kant die Erörterung dieses Grundsatzes — »daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nämlich die Kontinuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori als die intensive Quantität derselben, nämlich daß sie einen Grad haben, erkennen können: alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen.«[1]) Wie zuvor vom Begriff der Raum- und Zeitgröße, so gilt es jetzt vom Begriff des Grades: auch er gibt nicht sowohl eine allgemeine Eigenschaft am Dinge zu erkennen, als er vielmehr eine konstitutive Bedingung ist, unter der die Setzung und Unterscheidung empirischer Gegenstände selbst erst möglich wird.

Wird indes der Einzelgegenstand nur in seiner Besonderung genommen, so erfüllt er damit noch nicht den eigentlichen Begriff der »Natur«: denn das System der Natur will ein System von

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 217f. (III, 166).

Gesetzen sein, geht somit nicht auf das isolierte Objekt als solches, sondern auf die durchgängige Verknüpfung der Erscheinungen und auf die Form wechselseitiger Abhängigkeit, in welcher sie zueinander stehen. Mit diesem Gedanken sind wir zu einer neuen Gruppe von Grundsätzen hingeführt, die die prinzipielle Voraussetzung nicht sowohl für die Setzung von Einzeldingen, als vielmehr für die Setzung von Verhältnissen aussprechen sollen. Wenn Kant diese Grundsätze als die »Analogien der Erfahrung« bezeichnet, so folgt er hierin dem mathematischen Sprachgebrauch der Zeit, in welchem die »Analogie« als der allgemeine Ausdruck für jede Art der Proportion gebraucht wurde. Die grundlegende Proportion aber, die es hier festzustellen gilt, ist die gegenseitige Stellung, die die einzelnen Erscheinungen in Raum und Zeit besitzen: also das objektive Verhältnis ihres Beisammen und Nacheinander. Damit ein solches Verhältnis ausgesprochen werden kann, dazu scheint es zunächst erforderlich, die Einzeldinge, jedes für sich, gleichsam in den Raum und die Zeit einzutragen, d. h. ihnen, in der gegebenen Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit überhaupt, einen bestimmten Punkt anzuweisen, der ihr individuelles »Hier« und »Jetzt« bezeichnet. Hier aber stoßen wir alsbald auf eine eigentümliche Schwierigkeit. Um den Raum, um insbesondere die Zeit in dieser Weise als Grundlage der Bestimmung zu brauchen: dazu müßten wir beide als absolute und feststehende Ordnungen zunächst erst selbst besitzen. Es müßte uns eine konstante Gliederung der »Orte«, eine konstante Abfolge der »Zeitmomente« gegeben sein, auf die wir, gleichsam als auf eine ruhende Grundskala, alle Bewegung im Raume und alle qualitative Veränderung beziehen könnten. Aber angenommen selbst, daß eine solche Skala vorhanden sei: ist sie für uns in irgendeiner Weise erkennbar? Newton spricht freilich von der absoluten, wahren und mathematischen Zeit, die an sich und vermöge ihrer Natur gleichförmig und ohne Beziehung auf irgendeinen äußeren Gegenstand verfließe. Aber gestehen wir ihm selbst diese Erklärung zu: lassen sich auch die Momente dieser gleichförmigen Zeit unabhängig von jeder Beziehung auf physische Gegenstände unterscheiden? Wissen wir unmittelbar von zeitlichen Augenblicken und ihrer Reihenfolge oder ist nicht vielmehr alles Wissen, das wir hierüber zu besitzen glauben, vermittelt durch unsere Erkenntnis der räumlich-zeitlichen Inhalte und durch die dynamische Verknüpfung, die wir zwischen ihnen

annehmen? Nicht das absolute »Wo« und »Wann« der Dinge ist dasjenige, woraus wir einen Schluß auf ihre Wirkungsweise ziehen können; sondern umgekehrt ist es die Form des Wirkens, die wir zwischen ihnen, auf Grund der Erfahrung oder Schlußfolgerung, annehmen, was uns dazu veranlaßt, ihnen eine bestimmte Ordnung im Raume und in der Zeit zuzuweisen. Gestützt auf das Gravitationsgesetz, gestützt also auf eine Behauptung über die Verteilung und Abhängigkeit der »Kräfte« entwerfen wir in Gedanken das Bild des Kosmos, wie er im Raume existiert und wie er sich in der Zeit entwickelt hat. In diesem theoretischen Aufbau rückt manches, was sich in der ersten sinnlichen Wahrnehmung, im bloßen Beisammen und in der Abfolge der Eindrücke, unmittelbar berührt, räumlich und zeitlich auseinander (wie wir z. B. das Licht erloschener Fixsterne, dessen Eindruck uns gleichzeitig mit dem Eindruck von irgendeinem gegenwärtigen Körper trifft, in unserer verstandesmäßigen Deutung auf einen »Gegenstand« beziehen, der um Jahrhunderte oder Jahrtausende zurückliegt); andererseits wird vieles in der Empfindung Getrennte durch das objektive wissenschaftliche Urteil zu einer Einheit gefaßt und umgebildet.

Aber wenn sich nun auf diese Weise zeigt, daß die besondere Ordnung, die wir den Inhalten im Raume und in der Zeit zusprechen, sachlich immer auf gewissen besonderen Wirkensgesetzen beruht, die wir zwischen ihnen annehmen, so gilt es jetzt, vom transszendentalen Gesichtspunkte aus, diese Einsicht ins Allgemeine zu wenden. Drei verschiedene Grundbestimmungen, drei Modi sind es, die wir an der Zeit unterscheiden und in denen erst der Gedanke der Zeit selbst sich vollendet: die Beharrlichkeit, die Folge und das Zugleichsein. Wir müssen einsehen, daß diese drei Bestimmungen selbst nicht unmittelbar gegeben, daß sie nicht einfach von den Eindrücken ablesbar sind, sondern daß jede von ihnen, um für uns faßbar zu sein, einer bestimmten Synthesis des Verstandes bedarf, die ihrerseits eine allgemeine Voraussetzung für die Form der Erfahrung selbst ist. »Daher werden drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wo/nach jeder ihr Dasein in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen und diese allererst möglich machen.«[1]) Diese drei Grundregeln

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 219 (III, 167).

sind es, die Kant in seinen drei »Analogien der Erfahrung« aufstellt. Sie bilden die Voraussetzung dafür, daß wir überhaupt zur Bestimmung objektiver Zeitverhältnisse gelangen: d. h. daß wir uns nicht lediglich der zufälligen Folge der Eindrücke in uns, nach dem bloßen Spiel der Assoziation überlassen, das für jedes Individuum, je nach den besonderen Bedingungen, unter welchen es steht, verschieden ist, sondern allgemeingültige Urteile über zeitliche Verhältnisse fällen können. Um z. B. im objektiven Sinne das Auftreten einer Veränderung festzustellen, genügt es nicht, daß wir verschiedene Inhalte setzen und sie gleichsam direkt an verschiedene Zeitmomente anheften — denn die Zeit und der Moment als solcher sind keine Gegenstände möglicher Wahrnehmung — sondern wir müssen hierzu in den Erscheinungen selbst ein Beharrliches und Gleichbleibendes aufweisen, durch Beziehung auf welches der Wechsel in gewissen anderen Bestimmungen erst feststellbar wird. Dieser Gedanke eines relativ Konstanten und relativ Wandelbaren in den Phänomenen, diese Kategorie von »Substanz« und »Accidenz« ist somit die notwendige Bedingung, unter welcher sich für uns aus dem Ganzen unserer Vorstellungen überhaupt erst der Begriff von der Einheit der Zeit, von der Dauer im Wechsel heraushebt. Das Beharrliche ist das »Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist.« Welches Quantum in der Natur wir als gleichbleibend anzusehen haben, bleibt freilich eine Frage, deren Entscheidung wir der tatsächlichen Beobachtung zu überlassen haben — daß aber überhaupt irgendein Quantum anzunehmen ist, das sich in dieser Weise konstant erhält, ist eine Grundvoraussetzung, ohne welche für uns der Begriff der »Natur« und der Naturerkenntnis selbst hinfällig würde.

Die gleiche Erwägung gilt für das Verhältnis der Kausalität und der Wechselwirkung, die in der zweiten und dritten »Analogie der Erfahrung« zur Bestimmung kommen. Die sensualistische Kritik des Kausalbegriffs durch Hume ging davon aus, die objektive und notwendige Geltung dieses Begriffs zu bestreiten, indem sie alles, was in ihm enthalten ist, auf eine Aussage über die mehr oder minder regelmäßige Abfolge der Vorstellungen zu reduzieren suchte. Die Zusammengehörigkeit von Erscheinungen, die wir im Gedanken der Ursächlichkeit zu erfassen glauben, besagt nach dieser Anschauung in Wahrheit nichts anderes, als daß sie häufig aufeinander gefolgt sind und hierdurch für

unsere »Einbildungskraft« zu relativ festen psychologischen Vorstellungsverbänden verschmolzen sind. Soll diese Ansicht prinzipiell und von Grund aus widerlegt werden, so kann es wiederum nur durch jene Umwendung der Frage geschehen, die für die transszendentale Grundauffassung charakteristisch ist: es muß gezeigt werden, daß nicht die Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge unserer Empfindungen und Vorstellungen den Begriff der Kausalität hervorbringt, sondern daß umgekehrt dieser Begriff, daß der Gedanke und die Forderung einer Regel, die wir auf die Wahrnehmungen anwenden, es uns erst ermöglicht, aus ihrer fließend immer gleichen Reihe bestimmte »Gebilde«, bestimmte sachlich-notwendige Verknüpfungen herauszuheben und damit unserer Vorstellung einen »Gegenstand« zu geben. Denn in der Tat: wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität, die eigentümliche logische Geltung sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, »daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird.« Eben dies aber ist es, was der Kausalbegriff leistet; denn setze ich zwei Phänomene *a* und *b* in das Verhältnis von »Ursache« und »Wirkung«, so bedeutet dies nichts anderes, als die Behauptung, daß der Übergang vom einen zum andern sich nicht beliebig vollziehen läßt (wie wir etwa im Traum oder in der subjektiven Phantasietätigkeit die einzelnen Elemente, gleich den Steinchen eines Kaleidoskops nach Willkür hin- und herschieben und auf die eine oder andere Weise gruppieren können), sondern daß er einem festen Gesetze gehorcht, demgemäß *b* immer und notwendig auf *a* folgen muß, nicht aber etwa ihm auch vorausgehen kann. Indem wir also ein gegebenes empirisches Verhältnis unter den Begriff der Kausalität stellen, haben wir damit die zeitliche Ordnung in der Abfolge seiner Glieder erst wahrhaft fixiert und eindeutig bestimmt. »Man setze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen müßte, so wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. bloß subjektiv, aber dadurch gar nicht objektiv bestimmt, welches eigentlich das Vorhergehende und welches das Nachfolgende der Wahr-

nehmungen sein müßte. Wir würden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Objekt bezöge, d. i. es würde durch unsere Wahrnehmung eine Erscheinung von jeder andern dem Zeitverhältnisse nach gar nicht unterschieden werden ... Ich werde also nicht sagen, daß in der Erscheinung zwei Zustände aufeinander folgen; sondern nur: daß eine Apprehension auf die andere folgt; welches bloß etwas Subjektives ist und kein Objekt bestimmt, mithin gar nicht für Erkenntnis irgendeines Gegenstandes ... gelten kann ... Es kommt also darauf an ... zu zeigen, daß wir niemals selbst in der Erfahrung die Folge ... dem Objekt beilegen und sie von der subjektiven unserer Apprehension unterscheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nötigt, diese Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr als eine andere, zu beobachten, ja daß diese Nötigung es eigentlich sei, was die Vorstellung einer Succession im Objekt allererst möglich macht.« Und damit erst ist das Humesche Problem — freilich sehr »gegen die Vermutung seines Urhebers« gelöst. Hume setzte bei seiner gesamten psychologischen Analyse doch das eine unbedenklich voraus: daß überhaupt gewisse Eindrücke in objektiver und regelmäßiger Aufeinanderfolge gegeben seien. Denn wäre dies nicht der Fall, würde nach reiner Willkür bald der Inhalt *a* vor dem Inhalt *b* vorausgehen, bald überhaupt nicht mit ihm, oder doch in anderer Abfolge verknüpft sein, — so könnte unmöglich eine gewohnheitsmäßige »Assoziation« zwischen *a* und *b* sich herstellen, die ja das wiederholte Auftreten derselben Erfahrungsinhalte in gleichartiger Verbindung zur Bedingung hat.[1]) In dieser einen Voraussetzung einer objektiven Folge von Erfahrungselementen aber ist — wie Kant einwendet — der eigentliche Gehalt des bestrittenen Kausalbegriffs bereits zugestanden, so daß alle spätere skeptische Kritik, die an diesem Begriff versucht wird, hinfällig wird. Nur durch Anwendung des Gesichtspunkts von Ursache und Wirkung, nur durch den Gedanken einer Regel, der die »Erscheinungen« unabhängig vom Bewußtsein des einzelnen subjektiven Zuschauers für sich unterstehen, kann von einer Folge in der »Natur« oder in den »Dingen« im Gegensatz zu dem bloßen Mosaik der Vorstellungen »in uns« die Rede sein. »Es geht hiemit« — so bemerkt Kant — »wie mit anderen reinen Vorstellungen a priori

[1]) Vgl. bes. Kritik der reinen Vernunft, S. 100 ff. (III. 613 f.).

(z. B. Raum und Zeit), die wir nur darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten und diese daher durch jene allererst zustande brachten.« Für die dogmatische Metaphysik galt die Ursächlichkeit als eine objektive Macht, als eine Art Fatum, das in den Dingen selbst oder in dem letzten Urgrund der Dinge seine Wurzel hat. Die skeptisch-psychologische Kritik hob diese Ansicht auf: aber sie setzte, näher betrachtet, an die Stelle des Zwanges der Dinge nur den Zwang, der im Mechanismus der Vorstellungen und Vorstellungsverknüpfungen liegt. Die kritische Methodik dagegen gründet die Notwendigkeit, die wir im Verhältnis von Ursache und Wirkung denken, in nichts anderem, als in einer notwendigen Synthesis des Verstandes, vermöge deren zuerst die disparaten und isolierten Eindrücke sich zu »Erfahrungen« gestalten. Eine andere, gewissere und festere Objektivität vermag sie freilich nicht zu gewähren; aber es bedarf dessen für sie auch nicht, da ihr oberster Grundsatz aussagt, daß es für uns »Gegenstände« immer nur in der Erfahrung und vermittelst ihrer Bedingungen gibt. Der Begriff der Ursache wird nicht erst durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten »aus der Erfahrung« d. h. aus den sinnlichen Eindrücken gewonnen; vielmehr zeigt der Grundsatz der Kausalität, »wie man allererst von dem was geschieht, einen bestimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne«.[1])

Der gleiche prinzipielle Gedanke ist es, auf dem die dritte »Analogie der Erfahrung« beruht, die Kant als den »Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft« ausspricht. »Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.« Denn wie die Objektivierung der Folge nur dadurch möglich war, daß wir die Elemente, deren Folge als notwendig betrachtet werden sollte, durch eine kausale Regel verknüpften, so kann die Objektivität des »Zugleichseins« nur dadurch gesichert werden, daß die beiden Glieder, von denen wir dies Verhältnis aussagen, in einer dynamischen Beziehung stehen, vermöge deren das eine ebensowohl als die Ursache, wie als die Wirkung des andern erscheint. Solange wir uns lediglich dem

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 357 (III, 249); zum Ganzen s. S. 232 ff. (III, 175 ff.).

Strom der Empfindungen und Eindrücke überlassen, solange gibt es für uns im strengen Sinne kein »Zugleich«: denn unsere »Apprehension« ist lediglich ein Fließendes und Successives, innerhalb dessen ein Inhalt nur dadurch »dasein« kann, daß er den anderen, der vor ihm war, verdrängt und ausschließt. »Die Synthesis der Einbildungskraft in der Apprehension würde also nur eine jede dieser Wahrnehmungen als eine solche angeben, die im Subjekte da ist, wenn die andere nicht ist, und wechselweise, nicht aber daß die Objekte zugleich seien, d. i. wenn das eine ist, das andere auch in derselben Zeit sei ... Folglich wird ein Verstandesbegriff von der wechselseitigen Folge der Bestimmungen dießer außereinander zugleich existierenden Dinge erfodert, um zu sagen, daß die wechselseitige Folge der Wahrnehmungen im Objekte gegründet sei, und das Zugleichsein dadurch als objektiv vorzustellen.« Der allgemeine Charakter dieses Verstandesbegriffs ist bereits durch den vorangehenden Grundsatz festgestellt: die Form des »Wirkens« oder der funktionalen Abhängigkeit ist es, die für uns den »Grund« für die Annahme einer bestimmten zeitlichen Verknüpfung im Gegenstand selbst abgibt. Hier aber stehen die Elemente nicht, wie bei der Kausalität, im Verhältnis einer einseitigen Abhängigkeit, so daß das eine Element *a* das andere *b*, im zeitlichen wie im sachlichen Sinne, »voraussetzt«, sondern der Übergang zwischen beiden muß sich, sofern sie »zugleich« sein sollen, sowohl von *a* zu *b*, als von *b* zu *a* vollziehen lassen. So gelangen wir zu einem kausalen System, in welchem beide Glieder derart befaßt sind, daß sowohl von dem einen zum andern, als in umgekehrter Richtung vom andern zum einen übergegangen werden kann. Ein derartiges System stellt sich z. B. in dem Inbegriff der mathematisch-physikalischen Gleichungen dar, die sich aus Newtons Gravitationsgesetz ableiten. Durch sie wird jedes Glied des Kosmos, in seiner räumlichen Stellung und Bewegung, als Funktion aller übrigen, und diese wiederum als Funktion von ihm, erklärt: und in dieser durchgängigen Wechselwirkung, die sich von Masse zu Masse vollzieht, konstituiert sich für uns erst das objektive Ganze des physischen Raumes selbst und die Anordnung und Gliederung seiner einzelnen Teile.[1])

Dieses letzte große Beispiel aber, das für Kant selbst von

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 256 ff. (III, 189 ff.).

früh an stets das eigentliche Prototyp aller Naturerkenntnis bedeutete, ist zugleich ein Anzeichen dafür, daß mit dem Grundsatz, den wir hier vor uns haben, die Aufgabe der Bestimmung des Naturgegenstandes ihren Abschluß erreicht hat. Die Grundsätze, die jetzt noch folgen und die von Kant unter dem Namen der »Postulate des empirischen Denkens« zusammengefaßt werden, fügen dieser Bestimmung in der Tat nichts Neues mehr hinzu: denn sie gehen — wie schon diese Bezeichnung besagt — nicht sowohl auf den Inhalt der objektiven Erscheinung selbst, als vielmehr auf das Verhältnis, das wir uns im empirischen Denken zu ihm geben. Ob wir einen Inhalt lediglich als »möglich«, ob wir ihn als »empirisch-wirklich« oder aber als »notwendig« betrachten: das ändert an seiner Beschaffenheit als solcher nichts und fügt seinem Begriff kein einziges neues Merkmal hinzu; aber es schließt eine verschiedene Stellung ein, die wir ihm im Ganzen unserer Erkenntnis geben. So haben denn auch die Kategorien der Modalität, in denen diese dreifache Setzung ihren Ausdruck findet, das Besondere an sich: »daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefüget werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich, oder auch wirklich oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch notwendig sei? Hiedurch werden keine Bestimmungen mehr im Objekte selbst gedacht, sondern es fragt sich nur, wie es sich (samt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urteilskraft und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte.«[1]) Das Verhältnis zum »Verstande« bedeutet daher, näher betrachtet und genauer bezeichnet, das Verhältnis zum System der Erfahrung, in welchem allein Objekte als gegebene Gegenstände, und somit auch als »wirkliche«, »mögliche« oder »notwendige« erkannt werden können. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt — so lauten jetzt die drei modalen Postulate — ist möglich; was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Be-

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 266 (III, 195).

dingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (oder existiert) notwendig. Man erkennt, daß hier keineswegs der bloß formallogische Begriff des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen definiert werden soll, sondern daß die Entgegensetzung der drei Stufen unter einem ganz spezifischen Erkenntnisinteresse erfolgt. »Möglich« im Sinne der »allgemeinen Logik« würde jeder Inhalt heißen, der keine kontradiktorisch entgegengesetzten Merkmale und somit keinen inneren Widerspruch in sich schließt; aber nach dem Kriterium, das wir hier vor Augen haben, ist die Versicherung, daß dies nicht der Fall ist, bei weitem nicht genug. Denn auch ohne mit einem derartigen formellen Mangel behaftet zu sein, kann ein bestimmter Inhalt für uns nichtsdestoweniger völlig leer sein, so daß durch ihn keinerlei Erkenntnisobjekt eindeutig bestimmt wird. So ist in dem Begriffe einer Figur, die in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch, denn die Begriffe von zwei geraden Linien und deren Zusammenstoßung enthalten keine Verneinung einer Figur: und doch wird durch diesen Begriff kein besonderes, von anderen charakteristisch unterschiedenes räumliches Gebilde bezeichnet. Um zu einem solchen zu gelangen, müssen wir vielmehr von den analytischen Regeln der Logik zu den synthetischen Bedingungen der Konstruktion in der reinen Anschauung weitergehen. Aber selbst die Vereinbarkeit mit diesen letzteren Bedingungen ist noch nicht hinreichend, um den vollen, konkreten Sinn des Möglichen, der hier bestimmt werden soll, zu ergeben. Dieser wird vielmehr erst dann erreicht, wenn wir die Einsicht gewonnen haben, daß die reine Synthesis des Raumes als solche auch in jeder empirischen Synthesis der Wahrnehmungen, durch die uns erst der Gedanke eines physisch-sinnlichen »Dinges« entsteht, notwendig enthalten ist: daß also z. B. der Akt der Konstruktion, durch den wir in der Einbildungskraft die Gestalt eines Triangels entwerfen, mit demjenigen gänzlich einerlei sei, den wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns von ihr einen Erfahrungsbegriff zu machen.[1]) Nicht die Erfüllung dieser oder jener besonderen Bedingung, sondern die Erfüllung aller Bedingungen, die für das Erfahrungsobjekt wesentlich sind, macht also den echten Begriff des »Möglichen« aus.

Aber freilich sind es nur die »formalen« Bedingungen der

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 271 f. (III, 198); vgl. oben S. 190.

Erfahrung, sind es nur die reine Anschauung und der reine Verstandesbegriff, deren Geltung der erste modale Grundsatz behauptet. Gehen wir dagegen von der Behauptung des Möglichen zu der des »Wirklichen« weiter, so sehen wir uns damit auf einen völlig anderen Erkenntnisfaktor hingewiesen. Eine Realität in concreto, ein bestimmtes Einzelding wird uns weder durch den reinen Begriff, noch durch die reine Anschauung gegeben. Denn in dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden: und was die konstruktive Synthesis betrifft, in welcher für uns die geometrischen Gestalten entstehen, so dringt auch sie niemals bis zu den individuellen Bestimmungen vor, die wir meinen, wenn wir von der »Existenz« eines besonderen Objekts sprechen. Wir konstruieren »das« Dreieck oder »den« Kreis als ein Schema und allgemeines Modell, das in unendlich vielen, individuell-verschiedenartigen Einzelexemplaren verwirklicht sein kann; aber sobald wir aus diesem Inbegriff des Möglichen einen wirklichen Einzelfall herausheben wollen, sobald wir eine Gestalt nach allen Besonderheiten ihrer Momente, wie etwa der Seitenlänge und Winkelgröße, oder in der Bestimmtheit ihres »Hier«, ihrer Lage im absoluten Raume, auffassen, haben wir damit die Problemstellung und die Erkenntnisgrundlagen des Mathematischen überhaupt überschritten. Nur die Empfindung ist es, die den Hinweis auf eine solche Setzung des Einzelnen in sich schließt. »Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist, zwar nicht eben unmittelbar von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgendeiner wirklichen Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.« So braucht ein bestimmter Inhalt, um als wirklich, als »daseiend« bezeichnet zu werden, zwar selbst in keiner Weise empfindbar zu sein; aber er muß zum mindesten mit irgendwelchen gegebenen Wahrnehmungen jene Verknüpfung aufweisen, die wir das System und die Ordnung der empirischen Kausalität (im weitesten Sinne) nennen. Das Dasein einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie z. B. läßt sich freilich durch unmittelbare sinnliche Empfindung nicht erweisen; aber es genügt, wenn es auf Grund beobachtbarer Data (wie etwa der Anziehung der Eisenfeilspäne) vermittelst kausaler Gesetze »erschlossen« wird.

Die Beziehung der Wahrnehmungen auf derartige Gesetze, und umgekehrt die Beziehung der Gesetze auf Wahrnehmung, ist also dasjenige, was für uns den eigentlichen Grundcharakter der empirischen Wirklichkeit ausmacht. »Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumet werden; aber es bedeutet nur soviel, daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten; denn alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Kontext stehet.«[1]) Auch für den Unterschied zwischen Traum und Wachen haben wir kein anderes und kein festeres Kriterium, als es in diesem Satze festgestellt ist. Denn in der bloßen Beschaffenheit der Bewußtseinsinhalte als solcher, in der Eigenheit der einzelnen Vorstellungen, die uns im einen und in dem andern Zustand gegeben sind, läßt sich dieser Unterschied niemals aufweisen, da diese Data vielmehr auf beiden Seiten die gleichen sind; und nur dies macht die entscheidende Differenz aus, daß wir in einem Falle die Gesamtheit dieser Data zu einem in sich übereinstimmenden gesetzlichen Ganzen zusammenzufassen vermögen, während sie im andern Falle bloß als ein zusammenhangloses Konglomerat sich verdrängender Einzeleindrücke vor uns stehen bleiben.[2])

In dieser Bestimmung grenzt zugleich das Postulat der Wirklichkeit unmittelbar an das der Notwendigkeit an. Denn die Notwendigkeit, wie sie hier verstanden wird, soll keineswegs die formale und logische in der Verknüpfung der Begriffe bedeuten, sondern einen Erkenntniswert bezeichnen, der im empirischen Denken, also im Denken der Physik gesetzt und begründet wird. Innerhalb dieses Denkens aber bezeichnen wir ein bestimmtes Faktum als »notwendig«, sofern wir nicht lediglich seine Tatsächlichkeit auf Grund der Beobachtung behaupten, sondern das Auftreten dieser Tatsächlichkeit als die Folge aus einem allgemeinen Gesetz ansehen und nachweisen. In diesem Sinne bedeuteten z. B. die Regeln der Planetenbewegung in der Form, in der Kepler sie ausgesprochen hat, zunächst eine bloß tatsächliche Feststellung; aber sie wurden zum Range der empirischen »Notwendigkeit« erhoben, als es Newton gelang, die allge-

---

[1]) S. Kritik der reinen Vernunft, S. 272 ff. (III, 198 ff.); S. 521 (III, 350).

[2]) Vgl. Prolegomena § 13, Anm. III (IV, 40).

meine Formel des Gravitationsgesetzes zu finden, in der jene Regeln als Spezialfälle enthalten und aus der sie mathematisch ableitbar sind. Daß freilich diese Notwendigkeit keine »absolute«, sondern eine bloß »hypothetische« ist, liegt auf der Hand. Sie gilt stets nur unter der Voraussetzung, daß der Obersatz für die Ableitung — in unserem Falle also das Newtonsche Gesetz der Anziehung im direkten Verhältnis der Massen und im umgekehrten Verhältnis der Quadrate der Entfernungen — als bestehend und gültig angesehen wird. So kann freilich keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig a priori erkannt werden, »aber doch *comparative* a priori relativisch auf ein anderes schon gegebenes Dasein.«[1]) Um die Beziehung der Wahrnehmungen auf Gesetze handelt es sich also ebensowohl in dem Postulat der Notwendigkeit, als es sich in dem Postulat der Wirklichkeit hierum handelte; — aber die Richtung dieser Beziehung ist in beiden Fällen verschieden. Wenn das eine Mal vom »Besonderen« zum »Allgemeinen« fortgeschritten wird, so führt das andere Mal der Weg vom Allgemeinen zum Besonderen; wenn dort an den Einzelfall, wie er sich in der Empfindung und Wahrnehmung darstellt, angeknüpft wurde, so geht hier die Betrachtung vom Gesetz zum Einzelfall. Der Grundsatz des Wirklichen bezeichnet somit die Form der physikalischen Induktion, der des Notwendigen die Form der physikalischen Deduktion: wobei freilich daran festzuhalten ist, daß beides keine unabhängigen Verfahrungsweisen sind, sondern daß sie sich wechselweise aufeinander beziehen und erst in dieser Korrelation die Gesamtform der »Erfahrung überhaupt« bestimmen. Man erkennt in diesem Zusammenhange noch einmal die eigentümliche Stellung, die die modalen Postulate innerhalb des Systems der synthetischen Grundsätze einnehmen: sie gehen nicht mehr direkt auf die Verknüpfung der empirischen Gegenstände, sondern auf den Zusammenhang der empirischen Methoden, deren jeder sie ihr relatives Recht und ihre Bedeutung im Ganzen der Erfahrungserkenntnis bestimmen wollen. —

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 279 (III, 203).

4.

Die »Subjektivität«, von welcher die transszendentale Betrachtung ihren Ausgang nahm, hat sich uns bisher in einem genau bestimmten, terminologisch-abgegrenzten Sinne dargestellt. Sie bedeutete in keiner Weise das Ausgehen von der Organisation des erkennenden Individuums, noch von den psychologischen Prozessen, in denen für dieses die Welt der Empfindungen, der Vorstellungen und Vorstellungsverknüpfungen entsteht. Nur dieses wurde vielmehr in ihr festgehalten: daß aller Bestimmung des Erkenntnisgegenstandes die Bestimmung der reinen Erkenntnis*form* vorangehen muß. Indem wir den »Raum« als einheitliches synthetisches Verfahren begreifen, erschließt sich uns damit die Gesetzlichkeit der geometrischen und der geometrisch-physikalischen Gebilde; indem wir die Methodik des Experiments analysieren und in ihr die reinen Begriffe von Größe und Maß, die allgemeinen Voraussetzungen der Beharrlichkeit und der kausalen Abhängigkeit aufweisen, haben wir damit die Allgemeinheit und die objektive Gültigkeit der Erfahrungsurteile in ihrem eigentlichen Ursprung erkannt. Das »Subjekt«, von dem hier überall die Rede ist, ist daher kein anderes als die »Vernunft« selbst in ihren allgemeinen und ihren besonderen Grundfunktionen. Und lediglich in diesem Sinne können wir Kants System als ein System des »Idealismus« bezeichnen: die Idealität, auf die es sich bezieht und stützt, ist die der obersten Vernunftgrundsätze, in der alle speziellen und abgeleiteten Ergebnisse schon in irgendeiner Weise vorgebildet und durch die sie »a priori bestimmt« sein müssen. —

Aber gibt es nicht einen völlig anderen Sinn der »Subjektivität«, der, wenngleich er für die Kritik der reinen Vernunft nicht den Ausgangspunkt bildete, so doch zum mindesten von ihr Berücksichtigung verlangt? Und gibt es keine anderen Formen des »Idealismus«, die aus der Geschichte der Philosophie hinreichend bekannt sind, und gegen die der neue Lehrbegriff scharf und sicher abgegrenzt werden muß, wenn er nicht dauernden Mißverständnissen unterliegen soll? Kein Problem der *Darstellung* seiner Gedanken hat Kant so tief und so dauernd wie dieses beschäftigt. Immer wieder sucht er die Eigenart seines »kritischen« Idealismus gegen den »skeptischen« oder »problematischen« Idealismus des Descartes, wie gegen den »dogmatischen« Idealismus des Berkeley abzugrenzen, sucht er seinen eigenen Grundgedanken, der

lediglich auf die Bestimmung der »Form« der Erfahrung geht, vor der Verwechslung mit dem »gemeinen« und »materialen« psychologischen Idealismus zu bewahren. Aber wenn Kant selbst sich jede derartige Verwechslung nur aus einer »beinahe vorsätzlichen Mißdeutung« zu erklären vermochte, — so erscheint sie freilich für das rein geschichtliche Urteil in einem andern Licht. Denn eben dies bildete ein charakteristisches Grundmoment der Vernunftkritik: daß sie ebensowohl eine neue Lehre vom Bewußtsein, wie eine neue Lehre vom Gegenstand in sich schloß. Wenn die Zeitgenossen vor allem diesen ersten Bestandteil aus dem Ganzen des kritischen Systems herauslösten, und wenn sie sich von ihm aus dieses Ganze zu deuten versuchten, so geschah es vor allem deshalb, weil sie hier eine philosophische Begriffssprache wiederfanden, die eine Anknüpfung an bekannte Vorstellungsarten am ehesten zu gestatten schien. Denn während Kant in der »objektiven Deduktion« der Kategorien, — in dem Nachweis, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind — nicht nur die Begriffe selbst, sondern auch ihren logischen Ausdruck selbständig zu schaffen hatte, knüpft er in der »subjektiven Deduktion« überall an die geläufigen Bezeichnungen der Psychologie seiner Zeit an. Daß Tetens' Hauptwerk, die »Philosophischen Versuche über die menschliche Natur« während der Ausarbeitung der Vernunftkritik aufgeschlagen auf seinem Tische gelegen habe, hat Hamann in einem Briefe an Herder berichtet.[1]) So konnte es den Anschein gewinnen, als werde hier nur der empirischen Psychologie ein neuer »transszendentaler« Unterbau geschaffen; als seien konkret-psychologische Tatsachen und Verhältnisse hier nur in eine andere, metaphysische Sprache übersetzt.

In Wahrheit aber ist die Vernunftkritik ebensowohl gegen den psychologischen »Idealismus«, wie gegen den dogmatischen »Realismus« gerichtet; — da sie nicht minder Kritik des Ichbegriffs, als Kritik des Gegenstandsbegriffs sein will. Die psychologische Metaphysik, die ihre typische geschichtliche Ausprägung im System Berkeleys gefunden hat, ist dadurch gekennzeichnet, daß sie die Gewißheit des Ich als das ursprüngliche, die Gewißheit der »Außendinge« als ein lediglich abgeleitetes

---

[1]) Siehe Hamanns Schriften, Bd. VI, S. 83.

Datum behauptet. In der Existenz des Ich besitzen wir ein unmittelbares und unbezweifelbares Dasein, während alles, was wir sonst mit dem Namen der Realität bezeichnen, wie insbesondere das Sein der Dinge im Raume, von der Fundamentaltatsache des Ich abhängig ist. So bilden die »Seele« (und der ihr gegenüberstehende unendliche Geist Gottes) die einzige wahrhaft »substantielle« Wirklichkeit. Der Gesamtgehalt dessen, was wir Dasein nennen, läßt sich nicht anders denn als seelischer Inhalt, als »Perzipierendes« oder »Perzipiertes« aussprechen und verstehen. Von dieser Auffassung ist Kant vor allem dadurch geschieden, daß auch das »Ich«, daß die psychologische Einheit des Selbstbewußtseins für ihn einen Zielpunkt, nicht einen Ausgangspunkt der Deduktion bildet. Urteilt man nicht vom Standpunkt einer absoluten Metaphysik, sondern vom Standpunkt der Erfahrung und ihrer Möglichkeit, so zeigt sich, daß die Tatsache des Ich vor anderen, durch die Mittel der Wahrnehmung und des empirischen Denkens beglaubigten Tatsachen keinen Vorrang und keine Prärogative hat. Denn auch das Ich ist uns nicht als einfache Substanz ursprünglich gegeben, sondern sein Gedanke entsteht uns erst auf Grund derselben Synthesen, derselben Funktionen der Vereinigung des Mannigfaltigen, durch die der Empfindungsinhalt zum Erfahrungsinhalt, der »Eindruck« zum »Gegenstand« wird. Das empirische Selbstbewußtsein geht dem empirischen Gegenstandsbewußtsein nicht zeitlich und sachlich voran; sondern in ein und demselben Prozeß der Objektivierung und Bestimmung scheidet sich für uns das Ganze der Erfahrung in die Sphäre des »Inneren« und »Äußeren«, des »Ich« und der »Welt«.[1])

Schon die transszendentale Ästhetik hatte die Zeit als die »Form des innern Sinnes d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes« bezeichnet.[2]) In dieser ersten Bedingung nun sind im Grunde alle weiteren bereits beschlossen: denn jetzt wird es sich nur noch darum handeln, das Bewußtsein der Zeit selbst zu analysieren, um alle bestimmenden Momente, die es konstituieren, im Einzelnen herauszuheben. Daß hier ein Problem vorliegt, tritt am deutlichsten hervor, wenn wir uns die Frage stellen, worauf die Möglichkeit beruht, ein zeitliches Ganze in Gedanken zu

---

[1]) S. die „Widerlegung des Idealismus", Kritik der reinen Vernunft, S. 274ff. (III, 200ff.).

[2]) Transszendentale Ästhetik § 6 (III, 65).

fassen und als bestimmte Einheit festzuhalten. Beim Raume mag diese Möglichkeit verständlich sein: denn da, seinem eigentlichen Begriffe nach, seine Teile »zugleich« sein sollen, so scheint hier nichts weiter erforderlich, als das zugleich Bestehende auch in der Vorstellung zusammenzunehmen, um die Anschauung von einer bestimmten räumlichen Ausdehnung zu gewinnen. Der einzelne Augenblick der Zeit ist dagegen eben dadurch charakterisiert, daß er immer nur als die flüchtige, punktuelle Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft gegeben ist; daß er also im Grunde stets nur als einzelner da ist und alle anderen Momente von sich ausschließt. Nur das unteilbare gegenwärtige »Jetzt« ist hier wirklich, während jeder andere Zeitpunkt als ein noch nicht oder als ein nicht mehr Seiendes angesehen werden muß. Hier ist also offenbar kein Aggregat, keine Summe aus den einzelnen Elementen, im gewöhnlichen Sinne möglich: denn wie ließe sich eine Summe bilden, wenn das erste Glied verschwindet, indem ich zum zweiten fortgehe? Soll dennoch in der Zeit ein Ganzes, soll die Totalität einer Gesamtreihe in ihr setzbar sein — und eben dies bildet für jene Einheit, die wir die Einheit des Selbstbewußtseins nennen, die notwendige Voraussetzung — so muß es wenigstens mittelbar möglich sein, den Moment festzuhalten, ohne daß darüber der allgemeine Charakter der Zeit als stetiger Fortgang und Übergang verloren ginge. Die Momente der Zeit dürfen nicht einfach gesetzt und »apprehendiert«, sondern sie müssen wiederholt und neu geschaffen werden: die »Synthesis der Apprehension« muß zugleich und in ein und demselben unteilbaren Grundakt als »Synthesis der Reproduktion« wirksam sein.[1]) Hierdurch erst kann das Gegenwärtige an das Vergangene angereiht und das Vergangene im Gegenwärtigen aufbewahrt und mitgedacht werden. Im Grunde aber wäre auch hiermit der zeitliche Prozeß noch nicht als Einheit erfaßt, wenn nicht die Reproduktion, indem sie vollzogen wird, zugleich auch als Reproduktion gewußt würde: d. h. wenn nicht das mehrmals und zu verschiedenen Zeitpunkten Gesetzte durch den Gedanken nichtsdestoweniger als Eins, als identisch bestimmt würde. Über alle Verschiedenheiten der qualitativen Empfindungsinhalte hinweg und über alle Mannigfaltigkeit der Stellen, wie sie der reinen Anschauung wesentlich ist, muß die Einheit der Synthesis des Verstandes sich knüpfen.

---

[1]) S. Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 100 ff. (III, 613).

»Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, ebendasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Denn es wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Aktus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte, und das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewußtsein verschaffen kann. Vergesse ich im Zählen, daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zueinander von mir hinzugetan worden sind, so würde ich die Erzeugung der Menge durch diese successive Hinzutuung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen. Das Wort »Begriff« könnte uns schon von selbst zu dieser Bemerkung Anleitung geben. Denn dieses eine Bewußtsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaute und dann auch Reproduzierte in eine Vorstellung vereinigt. Dieses Bewußtsein kann oft nur schwach sein, so daß wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Aktus selbst, d. i. unmittelbar mit der Erzeugung der Vorstellung verknüpfen; aber unerachtet dieser Unterschiede muß doch immer Ein Bewußtsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind Begriffe und mit ihnen Erkenntnis von Gegenständen ganz unmöglich.«[1]) Erst in dieser letzten Stufe der Synthesis, in dieser »Rekognition im Begriffe« entsteht für uns jener Inhalt, den wir als das »stehende und bleibende Ich« dem bloßen Fluß und Wechsel der sinnlichen Eindrücke und Vorstellungen gegenüberstellen. Wenn der Sensualismus die hinreichende Erklärung des Ichbegriffs dadurch gegeben zu haben glaubte, daß er das Ich als ein lockeres Gefüge seelischer Einzelinhalte, als ein bloßes »Bündel von Perzeptionen« bezeichnete, so liegt hierbei, wie jetzt erwiesen ist, eine höchst rohe und unvollständige Analyse zugrunde. Denn abgesehen davon, daß selbst die loseste und äußerlichste Form der Verbindung bereits ein erkenntniskritisches Problem in sich schließen würde, gilt auch hier wieder die transszendentale Umkehrung. Das Ich ist sowenig das Produkt aus den Einzelperzeptionen, daß es vielmehr die fundamentale Voraussetzung dafür bildet, daß etwas überhaupt als »Perzeption« bezeichnet werden kann. Der identische Bezugspunkt des »Selbst« gibt dem Be-

[1]) Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 103 f. (III, 614 f.).

sonderen und Verschiedenartigen erst seine qualitative Bedeutung als Inhalt des Bewußtseins. In diesem Sinne macht das Ich der reinen Apperzeption »das Korrelatum aller unserer Vorstellungen« aus, sofern es bloß möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden: »und alles Bewußtsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen Apperzeption, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit gehört.«[1]) Die Einheit der Zeit, in welcher und kraft deren es für uns allein eine Einheit des empirischen Bewußtseins gibt, ist also hier auf allgemeine Bedingungen zurückgeleitet; und diese Bedingungen nebst den Grundsätzen, die aus ihnen fließen, erweisen sich bei schärferer Analyse als dieselben, auf denen auch alle Setzung objektiv-gültiger Verknüpfungen und damit alle »Erkenntnis vom Gegenstand« beruht. Jetzt erst ist das Verhältnis zwischen der inneren und der äußeren Erfahrung, zwischen dem »Selbstbewußtsein« und dem »Gegenstandsbewußtsein« geklärt. Beide bilden keine für sich bestehende, gegeneinander selbständigen »Hälften« der Gesamterfahrung; sondern sie sind an denselben Inbegriff allgemeingültiger und notwendiger logischer Voraussetzungen geknüpft und durch diesen Inbegriff hindurch aufeinander unlöslich bezogen. Wir fragen jetzt nicht mehr, wie das Ich zu den absoluten Dingen komme, noch wie die absoluten Dinge es anfangen, sich dem Ich mitzuteilen: denn beides, das »Selbst« wie der »Gegenstand« ist für uns nunmehr der Ausdruck ein und derselben, im Begriff der transszendentalen Apperzeption bezeichneten Grundgesetzlichkeit der »Erfahrung überhaupt«, durch deren Vermittlung es für uns allein Inhalte irgendwelcher Art, sei es des inneren, sei es des äußeren Sinnes, gibt.

Sobald freilich dieser Sinn und dieser Ursprung des Ichbegriffs verkannt wird, sehen wir uns damit notwendig sogleich in alle die unlöslichen Probleme verstrickt, die in jeder metaphysischen Psychologie wiederkehren. Hören wir auf, die »transszendentale Einheit der Apperzeption« in der Form der reinen Bedingung zu denken; versuchen wir, sie als ein gegebenes, für sich vorhandenes Ding anzuschauen und vorstellig zu machen, so geraten wir damit auf die Bahn einer Dialektik, die sich nun von Schritt zu Schritt, von Folgerung zu Folgerung immer schwieriger und verwickelter gestaltet. Diese Dialektik begegnet uns überall, wenn wir irgend-

[1]) Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 123 f. (III, 625).

ein bestimmtes Verhältnis, das innerhalb der Erfahrung und zur Verknüpfung ihrer einzelnen Glieder gültig ist, zu einer vor aller Erfahrung vorangehenden selbständigen Wesenheit zu machen versuchen. In dieser Verwandlung einer reinen Beziehung in eine absolute Wesenheit liegt freilich keine bloß zufällige oder individuelle Täuschung, für die das einzelne empirische Subjekt verantwortlich zu machen wäre; sondern wir haben es hier mit einer Sophistikation der Vernunft selbst zu tun, die nicht eher vermieden werden kann, als bis sie von der transszendentalen Kritik vollständig aufgedeckt und in ihren letzten Motiven durchschaut ist. Ein neues Feld von Fragen und Aufgaben bietet sich damit der Vernunftkritik dar. Wenn die transszendentale Ästhetik und Analytik darauf gerichtet waren, die Bedingungen der echten Gegenstandssetzung aufzuweisen, die in der Erfahrung und mittels ihrer Grundsätze statthat, so will die transszendentale Dialektik in negativer Richtung die falschen »Objekte« abwehren, die aus der Überschreitung dieser Bedingungen für uns entstehen; wenn jene die »Logik der Wahrheit« sein wollte, so ist diese die »Logik des Scheins«.[1]) Wenden wir diese Begriffsbestimmung zunächst lediglich auf das psychologische Problem an, so wird es sich hier darum handeln, die Illusion kenntlich zu machen, die aus der Hypostasierung der allgemeinen Einheitsfunktion des Bewußtseins zu einer besonderen einfachen »Substanz« der Seele sich ergibt. Alle Paralogismen der rationalen Psychologie, alle Fehlschlüsse der reinen metaphysischen Seelenlehre haben in dieser Hypostasierung ihre Wurzel. Denn der gesamte herkömmliche Seelenbegriff beruht darauf, daß wir eine Einheit, die in der Reihe der Bewußtseinsphänomene selbst aufzeigbar und deren Notwendigkeit innerhalb dieses Gebiets erweisbar ist, aus dem Ganzen dieser Reihe selbst herausheben und sie einem ursprünglich für sich bestehenden Substrat zuschreiben, von dem die besonderen Erscheinungen des Bewußtseins nur eine mittelbare Folge sein sollen. Statt also lediglich die Phänomene selbst in ihrem Zusammenhang zu denken, denken wir jetzt zu ihnen einen überempirischen »Grund« hinzu, aus dem wir ihre Mannigfaltigkeit zu erklären und abzuleiten versuchen. Ein einfaches, unteilbares und unvergängliches »Etwas« wird gesetzt, das, wenn es seiner allgemeinen Dingform nach den Raumdingen analog und vergleichbar ist,

---

[1]) S. Kritik der reinen Vernunft. S. 85 f., 348 ff. (III, 86, 244 ff.)

nichtsdestoweniger seiner spezifischen Beschaffenheit nach von ihnen wesensverschieden sein und das daher zu ihnen angeblich niemals eine andere, als eine bloß zufällige und wieder aufhebbare Beziehung eingehen soll. Aber auf dem Grunde dieser Behauptung — und damit aller Sätze über die »immaterielle« Natur und über die Fortdauer der Seele — liegt immer der gleiche ungelöste Widerspruch. Der »alleinige Text« der rationalen Psychologie ist der Satz »Ich denke«, der freilich alle unsere Vorstellungen begleiten können muß, sofern sie nur durch ihn — er mag nun ausdrücklich in ihnen mitgesetzt oder nur latent in ihnen enthalten sein — als ein und demselben Selbstbewußtsein zugehörig erklärt werden. Aber durch diese Bezogenheit aller seelischen Inhalte auf einen gemeinsamen Mittelpunkt wird weder das Geringste darüber ausgesagt, daß irgendein beharrliches Dasein existiert, auf welches sie gerichtet ist, noch ein einziges wirkliches Prädikat bestimmt, das diesem Dasein angehört. Daß der Begriff vom Ich, als der einer konstanten, mit sich selber identischen Einheit bei allem besonderen Vorstellen und Denken immer wiederum vorkomme, ist freilich unzweifelhaft gewiß; aber die Anschauung von einem für sich bestehenden Gegenstand, der diesem Begriff entspricht, wird dadurch nicht im mindesten gewonnen. Jeder Schluß von der logischen Einheit der Denkfunktion auf die reale und metaphysische der Seelensubstanz bedeutet vielmehr eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, einen unberechtigten Übergang in ein völlig anderes Problemgebiet. »Hieraus folgt, daß der erste Vernunftschluß der transszendentalen Psychologie uns nur eine vermeintlich neue Einsicht aufhefte, indem er das beständige logische Subjekt des Denkens für die Erkenntnis des realen Subjekts der Inhärenz ausgibt, von welchem wir nicht die mindeste Kenntnis haben noch haben können, weil das Bewußtsein das einzige ist, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht und worin mithin alle unsere Wahrnehmungen als dem transszendentalen Subjekte müssen angetroffen werden, und wir außer dieser logischen Bedeutung des Ich keine Kenntnis von dem Subjekte an sich selbst haben, was diesem sowie allen Gedanken als Substratum zum Grunde liegt. Indessen kann man den Satz »die Seele ist Substanz« gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet, daß uns dieser Begriff nicht im mindesten weiter führe oder irgendeine von den gewöhnlichen Folgerungen der vernünftelnden Seelenlehre, als z. B. die immerwährende Dauer derselben bei allen Verände-

rungen, und selbst dem Tode des Menschen lehren könne, daß er also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne.«[1]) Und eben hierin besteht nun die gedankliche Arbeit, die die transszendentale Dialektik an diesem Punkte zu leisten hat: daß sie durchgehends die herkömmlichen metaphysischen Bestimmungen der Seelen-Substanz in Erkenntnisbestimmungen der Seelen-Idee umgestaltet. Das »Ich«, die »transszendentale Apperzeption« ist beharrlich und unwandelbar; aber es ist nur eine unwandelbare Relation zwischen den Bewußtseinsinhalten, nicht das unwandelbare Substrat, aus dem sie stammen. Es ist »einfach« und »ungeteilt«: aber dies bezieht sich nur auf den synthetischen Akt der Verknüpfung des Mannigfaltigen, der freilich als solcher nur ganz und vollständig oder aber gar nicht gedacht werden kann. Von der Unteilbarkeit dieses Aktes zu der Behauptung einer unteilbaren Sache, die hinter ihm steht und ihm zugrunde liegt, führt keine Brücke. Daher wird die Einfachheit meiner selbst (als Seele) nicht aus dem Satze »Ich denke« geschlossen, sondern sie liegt schon in jenem Gedanken selbst. »Der Satz „Ich bin einfach" muß als ein unmittelbarer Ausdruck der Apperzeption angesehen werden, so wie der vermeintliche Cartesianische Schluß »*Cogito ergo sum*« in der Tat tautologisch ist, indem das *cogito* (*sum cogitans*) die Wirklichkeit unmittelbar aussagt. »Ich bin einfach« bedeutet aber nichts mehr, als daß diese Vorstellung »Ich« nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse und daß sie absolute (obzwar bloß logische) Einheit sei.«[2])

Schärfer noch als in der Kritik des Seelenbegriffes tritt die Problemstellung und die Grundtendenz der transszendentalen Dialektik an der Kritik des Weltbegriffs hervor. Hier scheint es zunächst freilich, als habe die transszendentale Analytik die Frage bereits zum endgültigen Abschluß gebracht: denn was besagt der Begriff der Welt anders, als der Begriff der »Natur« und was ist, nach dem obersten Prinzip aller synthetischen Urteile, die Natur anders als das Ganze der möglichen Erfahrung, deren Struktur und deren Grenzen eben durch das System der reinen Verstandesgrundsätze festgestellt worden sind? Aber schon indem wir von dem Ganzen der Erfahrung sprechen, haben wir das

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 350f. (III, 637).

[2]) Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 354f. (III, 639).

neue Problem angedeutet, das über die Schranken der Analytik hinausdrängt. Die »Erfahrung«, nach deren Möglichkeit wir fragten, war uns nicht eine besondere Art von Ding, sondern eine spezifische »Erkenntnisart«. Sie bedeutete einen Inbegriff von Verfahrungsweisen, deren sich die Wissenschaft bedient, nicht sowohl um ein vorhandenes Wirkliche abzubilden, als um die allgemeingültige und notwendige Verknüpfung der Phänomene, die wir ihre »Wahrheit« nennen, zustande zu bringen. Aber von diesem Standpunkt aus betrachtet, ist sie für uns kein abgeschlossenes Produkt, sondern ein Prozeß, der sich fortschreitend gestaltet. Die Bedingungen dieses Prozesses, nicht sein Ende ist es, was wir bestimmen können. Dadurch wird zwar unserer Erfahrungserkenntnis eine eindeutige Richtung vorgeschrieben, da es allgemeine und gleichbleibende Grundmethoden sind, nach denen sich ihr Fortschritt vollzieht; nicht jedoch ist hierin gleichsam ihre Summe und ihr Gesamtertrag bezeichnet und festgehalten. Es ist ein Inbegriff verschiedenartiger Wege der Objektbestimmung, der uns hierin zugänglich wird; aber das Ziel, auf das sie gleichmäßig hinweisen, wird in keinem von ihnen jemals tatsächlich erreicht. So verfügen wir über die Grundformen des reinen Raumes und der reinen Zeit, kraft deren wir die Erscheinungen zu Ordnungen des Beisammen und des Nacheinander verknüpfen; so heben wir kraft des Verstandesbegriffs der Ursache aus der Mannigfaltigkeit des Geschehens bestimmte Kausalreihen und Gruppen von Kausalreihen heraus. Aber ein endgültiger Abschluß der Bestimmung wird auf diese Weise niemals gewonnen, denn nicht nur weist in jeder besonderen Reihe ein Einzelglied immer auf ein anderes, ihm voraufgehendes hin, ohne daß wir jemals zu einem letzten Gliede gelangten, sondern auch dann, wenn wir jede Reihe selbst als Einheit fassen, ergibt sich uns, sobald wir ihre Zuordnung zu anderen Reihen und ihre Abhängigkeit von ihnen bezeichnen wollen, ein Komplex immer neuer funktionaler Zusammenhänge, der uns, wenn wir ihn zu verfolgen und auszusprechen suchen, gleichfalls ins Unbestimmbar-Weite hinausführt. In einem solchen Inbegriff fortgehender Beziehungen, nicht in einem Ganzen absoluter Data besteht dasjenige, was wir Erfahrung nennen. Den Forderungen, die an diesem Punkte nicht nur die dogmatische Metaphysik, sondern auch der »naive Realismus« der gewöhnlichen Weltansicht stellt, wird damit indes auf keine Weise genügt. Denn das eben charakterisiert diese Ansicht, daß sie das Objekt

nicht nur in der fortschreitenden Bestimmung durch die Erfahrungserkenntnis denken will, sondern daß sie die Welt, als Totalität, dem Prozeß dieser Bestimmung voraussetzt. Mögen wir sie immerhin in unserer empirischen Kenntnis stets nur stückweise und fragmentarisch erfassen: sie ist nichtsdestoweniger als ein in jeder Hinsicht vollendetes und fertiges Ganzes vorhanden. Aber was bedeutet nun — so fragt jetzt die transszendentale Kritik — dieses »Vorhandensein«? Daß damit nicht die Aufweisbarkeit in der unmittelbaren Empfindung und Wahrnehmung gemeint sein kann, ist klar; denn eben dies soll ja hier betont werden, daß derjenige Teil des Seins, der uns in der wirklichen Wahrnehmung jeweilig gegeben ist, immer nur ein verschwindend kleines Bruchstück des »Ganzen« ausmacht. Somit ist es wiederum eine bestimmte Form und Ausprägung des Objektivitätsurteils, das wir in dieser Behauptung einer vorhandenen und abgeschlossenen Welt vor uns haben. Es gilt zum mindesten, dieses Urteil zu verstehen und in seiner logischen Eigenart zu würdigen — auch wenn wir die absolute Existenz des Gegenstands, auf die es uns hinweist, bestreiten sollten.

Und hier muß nun, vom Standpunkt der transszendentalen Betrachtung, vor allem mit dem Zugeständnis begonnen werden, daß die Gleichung zwischen der »Erfahrung« und dem »Gegenstande«, wie sie bisher gefaßt und verstanden wurde, in der Tat keine endgültige und unzweideutige Lösung unserer Frage enthält. Denn die Notwendigkeit, im Gedanken über das empirisch Bekannte und Gegebene hinauszugreifen, ist unbestreitbar. Betrachten wir im kritischen Sinne die Erfahrung als ein »Produkt« der Anschauung und des Verstandes, isolieren wir in ihr die einzelnen Bedingungen des Raumes, der Zeit, der Größe, der Substantialität und Kausalität u. s. f., so zeigt sich, wenn wir irgendeine dieser Funktionen herausgreifen, daß sie sich niemals in irgendwelchem bestimmten Ergebnis erschöpft. Wie z. B. nach einem Satze der transszendentalen Ästhetik die Unendlichkeit der Zeit nichts weiter bedeutet, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei, — so kommt eine analoge Unendlichkeit jeder besonderen Form der reinen Synthesis zu. Jedes bestimmte Quantum ist nur auf Grund des allgemeinen Verfahrens der Quantitätssetzung und Quantitätsbestimmung — jeder Einzelfall von kausaler Verknüpfung nur als »Spezifikation«

des Kausalprinzips überhaupt denkbar. Vermöge dieser Unendlichkeit, die schon in seiner reinen logischen Form beschlossen liegt, fordert jedes der konstitutiven Momente der Erfahrungserkenntnis seine durchgängige, über jede wirklich-erreichte Grenze hinausgehende Anwendung. Jede Ursache, die wir in der Erfahrung aufzeigen können, hat nur ein beschränktes und relatives Sein, — denn wir können sie immer nur dadurch als einzelne setzen, daß wir sie auf eine andere weiter zurückliegende beziehen —; aber das Prinzip und der Gedanke der Ursächlichkeit gilt ohne Einschränkung. Daß dieses Prinzip in systematischer Vollständigkeit durch das Gesamtgebiet der Phänomene hin durchgeführt werde, — daß somit kein einzelnes Phänomen als das angeblich »letzte« und daher auf nichts anderes mehr zurückführbare ihm gegenübertrete und seinen Fortgang zu hemmen versuche: das ist eine durch die Vernunft selbst erhobene und in ihr gegründete Forderung. Die »Vernunft« in dem spezifischen Sinne, den dieser Begriff durch die transszendentale Dialektik erhält, bedeutet nichts anderes als eben diese Forderung selbst. »Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgendeinen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag und von ganz anderer Art ist als sie von dem Verstande geleistet werden kann.«[1]) Die Kategorien des Verstandes sind sämtlich nur Mittel, uns von einem Bedingten zum anderen zu führen, während der transszendentale Vernunftbegriff jederzeit auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen geht und daher niemals als bei dem Schlechthin- d. i. in jeder Beziehung Unbedingten endet. »So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch und zwar nicht sofern dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält, (denn die absolute Totalität der Bedingungen ist kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist), sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat und die darauf hinausgeht, alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein absolutes

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 359 (III, 250).

Ganzes zusammenzufassen.«[1]) Aber der berechtigte transszendentale Anspruch, der hierin liegt, wird sofort transszendent, wenn man versucht, ihn im Bilde eines absoluten Dinges darzustellen; wenn man die Totalität des Seins, die die beständige Aufgabe der Erfahrungserkenntnis bildet, zu einem bestehenden und gegebenen Objekt macht. Was als Maxime und Richtschnur für die empirische Forschung angesehen, nicht nur zulässig, sondern notwendig war, das erscheint jetzt als ein Inhalt, der bei genauer Analyse in schlechthin widersprechende Momente und Einzelmerkmale auseinanderfällt. So können wir von der Welt als gegebenem Ganzen nacheinander mit gleichem logischen Recht beweisen, daß sie einen Anfang in der Zeit und eine Grenze im Raume hat, wie daß sie sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes unendlich sei; so läßt sich mit derselben Bündigkeit dartun, daß sie sich aus schlechthin einfachen Substanzen zusammensetzt, wie daß die Teilung, im Physischen ebensowohl, wie im reinen Raume, niemals zu einem Abschluß gelangt und daß daher das absolut Einfache ein unvollziehbarer Gedanke ist.

Der eigentliche Grund all dieser Antinomien des Weltbegriffs, deren Gehalt und deren systematische Bedeutung schon in der Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens hervorgetreten war,[2]) läßt sich indessen jetzt, von den allgemeinen Voraussetzungen des kritischen Systems aus in aller Prägnanz und aller Einfachheit bezeichnen. Daß aus einem Begriff zwei einander direkt widerstreitende Bestimmungen und Folgerungen abgeleitet werden können: dies ist nur dann möglich, wenn er selbst bereits in seinem Aufbau und in der ursprünglichen Synthese, auf die er sich stützt, einen innern Widerspruch in sich schließt. In unserem Falle aber liegt dieser Widerspruch, näher betrachtet, schon darin, daß der Inhalt des Weltbegriffs überhaupt mit dem bestimmten Artikel verbunden; — daß »die« Welt als Substantivum gebraucht wird. Denn das Erfahrungsganze ist uns als solches niemals als ein starres, abgeschlossenes Sein, sondern als ein Werden gegeben: nicht als ein Resultat, das hinter uns, sondern als ein Ziel, das vor uns liegt. Der »Bestand«, den wir ihm zuschreiben, ist daher zuletzt in nichts anderem gegründet, als in der Regel des Fortschritts selbst, in welchem wir, vom Einzelnen beginnend, zum

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 382 f. (III, 264).

[2]) S. oben S. 118 ff.

Begriff der Welt, als des Gesamtkomplexes des empirischen Seins, aufsteigen. Diese Regel hat freilich auch ihrerseits ihre bestimmte objektive Gültigkeit; aber sie läßt sich nicht selbst in der Form eines dinglichen Ganzen denken, das mit seinen Teilen zugleich gegeben wäre. Sie kann nicht bestimmen, was das Objekt sei, sondern wie der empirische Regressus anzustellen sei, um zu dem vollständigen Begriffe des Objekts zu gelangen.[1]) »Man kann also damit keinesweges die Absicht haben zu sagen, die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten sei an sich endlich oder unendlich; denn dadurch würde eine bloße Idee der absoluten Totalität, die lediglich in ihr (der Vernunft) selbst geschaffen ist, einen Gegenstand denken, der in keiner Erfahrung gegeben werden kann, indem einer Reihe von Erscheinungen eine von der empirischen Synthesis unabhängige objektive Realität erteilet würde. Die Vernunftidee wird also nur der regressiven Synthesis in der Reihe der Bedingungen eine Regel vorschreiben, nach welcher sie vom Bedingten vermittelst aller einander untergeordneten Bedingungen zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieses niemals erreicht wird. Denn das Schlechthinunbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen.« In diesem Sinne ist die Idee der Totalität »regulativ«, nicht »konstitutiv«: weil sie nur eine Vorschrift dafür enthält, was von uns im Regressus geschehen soll, nicht aber bestimmt und vorwegnimmt, was im Objekte vor allem Regressus gegeben ist. Der Unterschied, der hierin festgestellt ist, betrifft freilich nur die »transszendentale« Besinnung über den Ursprung des Prinzips, nicht aber seinen tatsächlichen empirischen Gebrauch. Für diesen letzteren ist es »im Ausgange ganz einerlei, ob ich sage: ich könne im empirischen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt sind als die äußersten, die ich sehe, oder ob ich sage: es sind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen, wenn sie gleich niemals ein Mensch wahrgenommen hat oder wahrnehmen wird.« Denn das Vorhandensein eines empirischen Objekts bedeutet schärfer betrachtet nichts anderes und kann nichts anderes bedeuten wollen, als seine sei es unmittelbare, sei es mittelbare Bestimmbarkeit durch die Mittel der empirischen Methodik: durch die Empfindung oder die reine Anschauung, durch die »Analogien der Erfahrung« oder durch die »Postulate des empirischen Denkens«, durch die synthetischen

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 538 (III, 360 f.).

Grundsätze oder die regulativen Ideen der Vernunft. Wenn ich mir demnach alle existierenden Gegenstände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgesamt vorstelle, so setze ich dieselben nicht vor der Erfahrung in beide hinein, sondern diese Vorstellung ist nichts anderes als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung in ihrer absoluten Vollständigkeit.[1]) Dieser Gedanke ist als solcher unentbehrlich: aber er verwickelt sogleich in Widersprüche, sobald wir seinen Inhalt willkürlich isolieren und hypostasieren, sobald wir also, statt ihn als eine Richtlinie innerhalb der empirischen Forschung zu gebrauchen und festzuhalten, ein Ding außer aller Beziehung zu ihr erdichten, das ihm entsprechen soll. —

Mit dieser Einsicht ist zugleich bereits die prinzipielle Lösung für jene Probleme gegeben, die die Kritik der reinen Vernunft im dritten und abschließenden Teile der transszendentalen Dialektik zusammenfaßt. Der Kritik der rationalen Psychologie und Kosmologie tritt die der rationalen Theologie zur Seite: die Analyse der Seelenidee und der Weltidee schließt sich in der Analyse der Gottesidee ab. Auch hier wird, gemäß der allgemeinen methodischen Tendenz, zu zeigen sein, daß in der Idee von Gott nicht sowohl eine bestimmte absolute Wesenheit gedacht, als vielmehr ein eigentümliches »Principium« der möglichen Erfahrung gesetzt und damit eine mittelbare Beziehung zu den allgemeinen Aufgaben der empirischen Forschung hergestellt ist. Aber diese Wendung enthält freilich eine Paradoxie. Denn liegt nicht der gesamte Sinn des Gottesbegriffs in seiner »Transszendenz«; liegt er nicht eben darin, daß hier die Gewißheit eines Urwesens behauptet wird, das losgelöst von aller Zufälligkeit und Bedingtheit des endlichen empirischen Seins existiert? In dieser Bedeutung scheint der Begriff von der gesamten bisherigen Metaphysik seit Aristoteles jederzeit genommen worden zu sein. Besteht kein Wesen, das rein »aus sich« und »durch sich« ist — so hatte sie von jeher geschlossen — so ist auch kein Sein eines vermittelten und abhängigen Dinges denkbar; so geht demnach überhaupt alle Wirklichkeit in wesenlosen Schein auf. Auch Kants eigene vorkritische Schrift: der »Einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes« stand im Ganzen noch innerhalb dieser Grundanschauung; ja sie verstärkte und bekräftigte

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 523f. (III, 352).

sie, indem sie das schlechthin-notwendige Wesen als den Grund, nicht nur alles wirklichen, sondern auch alles möglichen Seins, aller Wahrheit der begrifflichen und ideellen Beziehungen zu erweisen suchte.[1]) Vom kritischen Gesichtspunkte aus aber muß sich nun auch diese Betrachtung umkehren. Statt von einem allgemeinen Begriff des Logisch-Möglichen zu dem speziellen Begriff der Möglichkeit der Erfahrung fortzugehen, wird jetzt vielmehr die »mögliche Erfahrung« als die Grundlage angesehen, die allen Begriffen, als Erkenntnisbegriffen, erst ihren Wert und ihre objektive Gültigkeit verleihen kann. Und damit ist nun die gesamte ontologische Schlußweise, auf welcher alle rationale Theologie bisher beruhte, hinfällig geworden. Denn der Kern aller Ontologie besteht darin, daß von dem Begriff des allervollkommensten Wesens auf seine Existenz geschlossen wird: weil die »Existenz« selbst eine Vollkommenheit sei, die somit nicht ohne Widerspruch aus den Merkmalen dieses Begriffs ausgeschlossen werden könne. Vom transszendentalen Standpunkt aus aber ist längst erkannt, daß die »Existenz« überhaupt kein einzelnes begriffliches Prädikat ist, das gleichartig neben anderen stünde, sondern daß sie ein Problem der Erkenntnis ist, das fortschreitend mit der Gesamtheit aller ihrer Mittel bestimmt und bewältigt werden muß. Erst das vereinigte Ganze dieser Mittel vermag dasjenige zu umschreiben, was für uns das empirische Dasein überhaupt bedeutet. Hier genügt weder der bloße analytisch-logische Begriff, noch die reine Anschauung von Raum und Zeit, noch auch die sinnliche Empfindung und Wahrnehmung; sondern erst die wechselseitige Beziehung aller dieser Faktoren ist es, auf der sich für uns die Erfahrung und in ihr und durch sie der »Gegenstand« gründet. Innerhalb des Systems der synthetischen Grundsätze waren es vor allem die »Postulate des empirischen Denkens«, und unter ihnen speziell das »Postulat der Wirklichkeit«, das diesen Zusammenhang festgestellt hat; — das uns gelehrt hat, wie Empfindung, Anschauung und Begriff zusammenwirken müssen, um irgendeine gültige Aussage über ein »Daseiendes« zu ergeben. Die Ontologie aber löst aus diesem ganzen Komplex nicht nur willkürlich und einseitig die Funktion des »Denkens« heraus; sondern sie nimmt auch das Denken selbst, statt als die synthetische, auf das Mannigfaltige der Anschauung bezogene Funktion

---

[1]) Vgl. oben S. 63 ff.

der Verknüpfung, als die bloß analytische Zergliederung eines gegebenen Begriffsgehalts. So betrachtet aber ist ihm jeder Zugang und Fortgang zum »Sein« verwehrt. Es kann jetzt nur noch durch eine petitio principii vom »Möglichen« auf das »Wirkliche« schließen: aus dem einfachen Grunde, weil es, rein aus sich heraus, die ganze Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit weder kennt, noch versteht. Hundert wirkliche Taler enthalten — wenn ich lediglich den Begriff und die Prädikate, die analytisch aus ihm herausgezogen werden können, betrachte — nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. »Wenn ich ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will . . denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze »Dieses Ding ist«, nicht das Mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere . . . Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage, ob es existiert oder nicht. Denn obgleich an meinem Begriffe von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich daß die Erkenntnis jenes Objekts auch a posteriori möglich sei . . . Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der gesamten Erfahrung der Begriff vom Gegenstande nicht im mindesten vermehrt wird, unser Denken aber durch denselben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt.«[1])

Der Zusammenhang mit dem Inhalt der Erfahrung und der »Kontext« ihrer Setzungen und Urteile ist es also, der jede Aussage über Wirklichkeit allein zu rechtfertigen vermag. Von dem »apriorischen« Beweise der Ontologie scheinen wir damit, wenn überhaupt das Dasein Gottes demonstrativ dargetan werden soll, auf die aposteriorischen Beweisformen: auf den »kosmologischen« und den »physikotheologischen« Beweis hingewiesen zu werden. Der erstere folgert aus dem Umstande, daß wir innerhalb der Reihe der Weltursachen immer nur von einem bedingten und abhängigen

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 627 ff. (III, 414 f.).

Dasein zu einem andern gelangen, daß also auf diesem Wege der absolute Grund der Gesamtreihe niemals ersichtlich wird, daß dieser Grund außerhalb der Reihe in der Existenz eines Wesens gesucht werden müsse, das als »*causa sui*« nicht mehr durch ein anderes, sondern durch sich selbst da ist; der zweite schließt aus der vernünftigen und zweckmäßigen Ordnung, die in einzelnen Teilen des Alls und in seinem gesamten Aufbau ersichtlich wird, auf eine höchste Intelligenz, aus der es ursprünglich hervorgegangen ist und von der es in seinem weiteren Bestand erhalten wird. Aber abgesehen von den inneren logischen Mängeln dieser Beweise, die Kant schon früh erkannt und aufgedeckt hat,[1]) sind sie schon darum hinfällig, weil sie nur scheinbar selbständig und selbstgenügsam sind. Sie geben sich in der herkömmlichen Metaphysik als Stütze und Ergänzung des ontologischen Beweises; aber in Wahrheit setzen sie ihn seinem gesamten Inhalte nach bereits vollständig voraus. Denn angenommen selbst, daß auf dem Wege des kosmologischen Beweises zu einer höchsten Weltursache zu gelangen wäre oder daß von der Zweckmäßigkeit innerhalb der Erscheinungen auf einen vernünftigen Weltgrund geschlossen werden könnte: so wäre doch damit nicht erwiesen, daß diese Ursache und dieser Weltgrund mit dem identisch sei, was wir im Begriff und Namen Gottes zu bezeichnen pflegen. Um zu dieser Identität, um nicht nur zur Existenz eines letzten Grundes, sondern auch zu seiner näheren Kennzeichnung, zu festen Prädikaten von ihm zu gelangen, sehen wir uns wieder auf die Bahn des ontologischen Beweises zurückverwiesen. Wir müssen zu zeigen versuchen, daß das absolut selbständige und notwendige Wesen zugleich auch das allerrealste ist, daß alle Realität und Vollkommenheit in ihm beschlossen und aus ihm ableitbar sei. Der Zirkel im Beweisen aber wird damit offenkundig; denn was hier zur Bestätigung des ontologischen Beweises vorgebracht wird, bleibt solange ohne jede genaue und eindeutige Bestimmung, als nicht eben er selbst als gültig angenommen und vorweggenommen wird.[2]) Allgemein deckt somit die Kritik der Gottesbeweise hier wiederum den Grundmangel auf, den Kant aller bisherigen Metaphysik vorhält: daß in ihr das wahrhafte

---

[1]) S. oben S. 60f.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, S. 634f. (III, 418f.); zum Ganzen s. S. 631—658 (III, 416—433).

Verhältnis von Erfahrung und Denken nicht genau und sicher erkannt und mit klarem Bewußtsein ausgesprochen ist. Der Gedanke, der sich rein in sich selbst verschloß, um das Wirkliche aus sich herauszuspinnen, sieht sich doch zuletzt gezwungen, sich diesem Wirklichen zu bequemen, indem er unvermerkt gewisse empirische Grundbestimmungen in seine Voraussetzungen aufnimmt; aber bei dieser Stellung wird auf der einen Seite ebensowohl der Charakter des reinen Denkens getrübt, wie auf der anderen der reine Begriff der Erfahrung verfehlt wird.

Statt dessen sucht nunmehr die transszendentale Dialektik auch an diesem Punkte das negative Ergebnis der Kritik der Gottesbeweise in eine positive Einsicht umzuwandeln, indem sie in der herkömmlichen Fassung des Gottesbegriffs ein Moment heraushebt, das, aus der Sprache der Metaphysik in die der Transszendentalphilosophie übersetzt, für die Charakteristik der Erfahrung selbst und ihres fortschreitenden Prozesses von wesentlicher Bedeutung ist. Gott wird innerhalb der Metaphysik als das allerrealste Wesen, d. h. als dasjenige gedacht, das alle reinen Positionen und Vollkommenheiten in sich vereint, während es alle Negationen und Mängel von sich ausschließt. In ihm ist lediglich das absolute Sein ohne alles Nichtsein gesetzt: denn daß ein Ding etwas ist, während es etwas anderes nicht ist, daß ihm ein bestimmtes Prädikat *a* zukommt, während ihm andere Prädikate *b, c, d* . . . abzusprechen sind, das ist lediglich der Ausdruck dafür, daß es als ein eingeschränktes und endliches gedacht wird. Der Satz »*omnis determinatio est negatio*« bezeichnet scharf den Charakter und die Weise jener Bestimmung, die hier, im Gebiet des empirisch-endlichen Daseins, allein möglich ist: indem wir ein solches Dasein setzen, haben wir es damit zugleich von dem All der Realität abgesondert und ihm innerhalb desselben nur eine begrenzte Sphäre zugewiesen. In Gott hingegen denken wir keine Einzelbestimmtheit mehr im Unterschiede von anderen, sondern in ihm denken wir das vollendete Ideal der durchgängigen Bestimmung selbst. Hier fassen wir den Gedanken von einem »Inbegriff aller Realität«, der nicht nur »alle Prädikate ihrem transszendentalen Inhalte nach unter sich, sondern der sie in sich begreift, und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses All der Realität, indem einiges derselben dem Dinge beigelegt, das übrige aber ausgeschlossen wird.« Zu dieser ihrer Absicht aber bedarf die Vernunft

freilich keineswegs der Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist, sondern nur der Idee desselben. »Das Ideal ist ihr also das Urbild (*Prototypon*) aller Dinge, welche insgesamt als mangelhafte Kopien (*ectypa*) den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen und indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen. So wird denn alle Möglichkeit der Dinge . . . als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in sich schließt, als ursprünglich angesehen. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine ebenso vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind. Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen (*ens originarium*), sofern es keines über sich hat: das höchste Wesen (*ens summum*), und sofern alles als bedingt unter ihm steht: das Wesen aller Wesen (*ens entium*) genannt«[1]) Aber ebenso wie der Raum, der allen besonderen Gestalten »zum Grunde liegt«, nicht als ein selbständiges, absolutes Ding, sondern als die Form der reinen Anschauung zu denken ist, so ist auch dies »Ding aller Dinge«, das im Gottesbegriff gesetzt wird, im transszendentalen Sinne noch als »Form« zu verstehen: wenngleich als eine solche, die einem ganz anderen Geltungskreise, als die Formen der Sinnlichkeit und als die reinen Verstandesbegriffe angehört. Ihr eigentlicher Gehalt liegt, wie der aller Vernunftideen, in ihrer regulativen Bedeutung. Das, worin für uns das Reale aller besonderen Erscheinungen allein gegeben werden kann, ist die einige allbefassende Erfahrung und ihr gesetzlicher Zusammenhang. Daß dieses »Ganze« der Erfahrung allen einzelnen empirischen Setzungen vorausgeht und sie bedingt: das war in der Tat die Einsicht, auf welcher für die Kritik der reinen Vernunft die Lösung des Rätsels der synthetischen Urteile a priori beruhte. Nun war freilich dieses Ganze zunächst als ein Inbegriff von Grundsätzen und Prinzipien zu denken, aber es ist in diesen Prinzipien und kraft derselben zugleich als ein Inbegriff von Gegenständen bestimmt. Wir können einen besonderen empirischen Gegenstand nicht anders fixieren, als indem wir ihm, innerhalb dieses Systems der Objekte der möglichen Erfahrung überhaupt,

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 606 f. (III, 401 f.).

gleichsam seine »Stelle« anweisen und ihn damit in durchgängiger Beziehung zu allen sonstigen (wirklichen oder auch nur möglichen) Elementen dieses Inbegriffs denken. Und damit haben wir nunmehr das transszendentale Analogon zu dem metaphysischen Begriff Gottes, als des »allerrealsten Wesens« gewonnen; aber wir sehen freilich zugleich ein, daß die Allheit, auf die wir uns hier als Voraussetzung zurückgewiesen sehen, nicht eine Allheit der absoluten Existenz ist, sondern nur ein bestimmtes Postulat der Erkenntnis zum Ausdruck bringt. Denn das qualitative Ganze der Objekte der möglichen Erfahrung ist gleich dem quantitativen Ganzen, daß wir mit dem Namen »Welt« zu bezeichnen pflegen, niemals ein gegebenes, sondern immer nur ein aufgegebenes Ganze. Der dialektische Schein der transszendentalen Theologie entspringt, sobald wir — wozu uns freilich eine natürliche Illusion des Verstandes verleitet — diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasieren, indem wir »die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches denn . . . mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergibt.« Drei Stufen dieser falschen dialektischen Verdinglichung lassen sich unterscheiden: das Ideal des allerrealsten Wesens wird zuerst realisiert, d. i. überhaupt in den Begriff von einem Objekt zusammengefaßt, darauf hypostasiert und zuletzt sogar personifiziert, indem wir ihm Intelligenz und Selbstbewußtsein verleihen. Aber vom Standpunkt der rein theoretischen Betrachtung löst sich der gesamte, so geformte Gedanke der göttlichen Wesenheit und Allgenügsamkeit in eine bloße »transszendentale Subreption« auf, in eine gedankliche Erschleichung, durch die wir einer Idee, welche bloß zur Regel dient, objektive Realität beimessen.[1])

Mit dieser Einsicht stehen wir am Ende der »transszendentalen Dialektik« und damit des gesamten Aufbaus der Kritik der reinen, theoretischen Vernunft. Was diese Kritik zu ermitteln hatte, waren die allgemeinen und notwendigen Bedingungen aller objektiven Urteile und damit aller gegenständlichen

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 610 f. (III, 404); S. 537 (III, 360).

Setzungen, die innerhalb der Erfahrung möglich sind. Indem sie das empirische Objekt auf diese Bedingungen zurückführt und einschränkt, hat sie es damit als Objekt der »Erscheinung« bestimmt. Denn »Erscheinung« besagt, in rein transszendentalem Sinne verstanden, nichts anderes als den Gegenstand einer möglichen Erfahrung, — den Gegenstand also, der nicht »an sich« und losgelöst von allen Funktionen der Erkenntnis gedacht wird, sondern der durch eben diese Funktionen, durch die Formen der reinen Anschauung und des reinen Denkens, vermittelt und vermöge ihrer allein »gegeben« wird. Wollte man jetzt noch fragen, was das Objekt sein möge, wenn wir von all diesen seinen konstitutiven Momenten absehen, wenn wir es nicht mehr in Raum und Zeit, nicht mehr als extensive oder intensive Größe, nicht mehr in Verhältnissen der Substantialität, der Ursächlichkeit, der Wechselwirkung denken u. s. f., so enthält diese Frage freilich, wie man zugestehen muß, als solche keinen inneren Widerspruch. Denn ein solcher entsteht nur dort, wo ich zwei einander entgegengesetzte positive Prädikate in einem Begriff vereine und sie somit gemeinsam setze; hier aber habe ich überhaupt nichts gesetzt, sondern vielmehr lediglich die mir bekannten Bedingungen aller Setzung aufgehoben. Das Ergebnis ist somit kein Widerspruch, wohl aber ist es das reine Nichts, sofern nicht der geringste Grund mehr für den Gedanken eines derartigen, an sich bestehenden Objekts, außerhalb aller Beziehung zu den Formgesetzen der Erkenntnis, aufgewiesen werden kann. Der Gedanke ist zwar in analytischer Bedeutung, nach den Regeln der formalen Logik, möglich, nicht aber in synthetischer Bedeutung, als realer Inhalt der Erkenntnis, gültig. Und selbst dann, wenn wir die begrifflich-mögliche Abstraktion von den Erkenntnisbedingungen nicht in solcher Weite nehmen — wenn wir also einen absoluten Gegenstand nicht in der Bedeutung denken, daß in ihm überhaupt von allen Formprinzipien der Erkenntnis abstrahiert wird, sondern daß nur zwischen ihnen ein anderes Verhältnis angenommen wird, als es in der gegebenen Erfahrungserkenntnis statthat, — bleibt der gleiche Einwand bestehen. Denn was wir als Erfahrung kennen, beruht auf dem eigentümlichen Zusammenwirken jener beiden Grundfaktoren, die die Kritik als Sinnlichkeit und Verstand, als reine Anschauung und als reines Denken bezeichnet hat. Welche Gestalt dagegen eine Erfahrung besitzen würde, in der einer dieser Faktoren ausgeschaltet oder in seiner Beziehung

zu dem zweiten völlig anders bestimmt wäre, davon haben wir keinerlei positiven Begriff; ja wir wissen nicht einmal, ob unter dieser Voraussetzung überhaupt noch irgendeine »Gestalt«, eine feste gesetzliche Struktur der Erfahrung übrigbliebe. Denn nur die Relation zwischen Verstand und Anschauung, nicht jedes von ihnen selbst, als absolutes Element und Substrat, ist das, was wir wahrhaft kennen. Lösen wir das reine Denken aus der Verbindung heraus, in der es mit der reinen und der empirischen Sinnlichkeit steht, so entfällt für uns sein objektivierender Gehalt, — so büßt es, wie die Sprache es charakteristisch zum Ausdruck bringt, seinen spezifischen »Sinn« ein.[1]) Die Einheitsfunktion, die in der reinen Kategorie liegt, ergibt für uns erst dadurch einen positiven Erkenntnisgehalt, daß sie sich in der Raum- und Zeitform schematisiert. So läßt sich der Begriff der Größe nicht anders erklären, als dadurch, daß man in diese Erklärung das »Wievielmal« der Setzung einer zugrunde gelegten Einheit aufnimmt: was aber dieses »Wievielmal« bedeute, wird erst verständlich, wenn man auf die successive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis des Gleichartigen in ihr zurückgeht. Ebenso würde im Gedanken der Substanz, wenn ich in ihm das Moment der zeitlichen Beharrlichkeit weglasse, zwar noch immer die logische Vorstellung eines Subjektes übrigbleiben, das niemals Prädikat von etwas anderem sein kann; ob aber ein derartiger Inhalt als Gegenstand, sei es der äußeren, sei es der inneren Erfahrung gegeben werden könne, wird durch diese bloß formelle Erklärung in keiner Weise ausgemacht. Das Gleiche gilt von den Begriffen der Kausalität und der Wechselwirkung, die ebenfalls von uns nur dadurch »deduziert«, d. h. in ihrer Gültigkeit für jedwede Bestimmung des empirischen Objekts erwiesen werden konnten, daß wir sie auf die räumlich-zeitliche Anschauung bezogen und als Voraussetzungen für die Ordnung innerhalb derselben erkannten. »Mit einem Worte: alle diese Begriffe lassen sich durch nichts belegen und dadurch ihre reale Möglichkeit dartun, wenn alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben) weggenommen wird, und es bleibt dann nur noch die logische Möglichkeit übrig, d. i. daß der Begriff (Gedanke) möglich sei, wovon aber nicht die Rede ist, sondern ob er sich auf ein Objekt beziehe und also irgendwas bedeute.« So haben die reinen Kategorien ohne formale Beding-

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 299 (III, 214 f.)

ungen der Sinnlichkeit bloß transszendentale Bedeutung, sind aber von keinem transszendentalen (d. h. über die Möglichkeit der Erfahrung und ihrer Gegenstände hinausgehenden) Gebrauch. Wenn ihr Ursprung apriorisch ist, so ist doch die Anwendung, die wir von ihnen machen können, jederzeit nur empirisch: in dem Sinne, daß sie auf die Grenzen der Erfahrung eingeschränkt sind »und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen) bezogen werden können.« Der Begriff von einem »Noumenon«, d. i. von einem Dinge, welches gar nicht als ein Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst, lediglich durch den reinen Verstand, gedacht werden soll, bleibt daher, auch wenn wir seine logische Möglichkeit einräumen, in jedem Falle ein rein problematischer Begriff. Das so gefaßte Objekt ist alsdann nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unseren Verstand, »sondern ein Verstand, für den es gehörete, ist selbst ein Problema«, ist eine Erkenntnisweise, von welcher wir uns nicht die geringste Vorstellung ihrer Möglichkeit machen können. Ein solcher Begriff kann als Grenzbegriff dienen, um die Sinnlichkeit einzuschränken, (indem er einschärft, daß die Sphäre ihrer Gegenstände nicht mit der der überhaupt denkbaren Gegenstände zusammenfällt), aber er vermag niemals etwas Positives außer dem Umfange ihres Gebiets zu setzen.[1])

Weiter als bis zu dieser Einsicht, bis zu der Lehre vom Noumenon „im negativen Verstande" vermag, streng genommen, die Kritik der reinen Vernunft uns nicht zu führen: ihr Aufbau schließt an dieser Stelle, und schon der bloße Ausblick in jenes Problemgebiet, das dazu bestimmt ist, dem problematischen Begriff eine neue positive Bedeutung zu geben, muß uns hier im Grunde versagt bleiben. Kant selbst freilich hat diesen Ausblick nicht gescheut; und immer entschiedener und stärker kündigt sich bei ihm, allen Schranken und Fesseln zum Trotz, die durch die Dreiteilung des Systems in das Gebiet der theoretischen Vernunft, der

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 305 ff. (III, 218 ff.): zum Ganzen vgl. bes. das Kapitel: »Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena«, S. 294 ff. (III, 212 ff.).

praktischen Vernunft und der Urteilskraft gegeben sind, die neue Richtung der Fragestellung an, die nicht mehr auf das Sein, sondern auf das Sollen, als das eigentlich und wahrhaft »Unbedingte» bezogen ist. Aber es war ein wesentlicher Mangel der Kantischen Darstellung in der Vernunftkritik, daß sie dieses Verhältnis nicht mehr vollständig zu erhellen, sondern nur in vorläufigen und unbestimmten Hindeutungen auf dasselbe vorauszuweisen vermochte. So blieb Kants Lehre vom »Noumenon« und vom »Ding an sich« in der Form, in der sie in der Kritik der reinen Vernunft zuerst hervortrat, von Anfang an mit einer Dunkelheit behaftet, die für ihr Verständnis und für ihre geschichtliche Fortbildung verhängnisvoll werden sollte. Wir brauchen jedoch an dieser Stelle noch nicht zu versuchen, auf die neue Gestaltung und die neue Lösung des Problems vom »Ding an sich«, die in der Kantischen Freiheitslehre gewonnen wird, vorauszublicken: denn die Theorie der »Erscheinung« als solche, die systematische Gliederung der reinen Erfahrungserkenntnis wird hierdurch nicht mehr berührt. Sie bildet ein in sich geschlossenes und auf selbständigen Voraussetzungen beruhendes Ganzes, das in rein immanenter Betrachtung aufgefaßt werden kann und muß. Ob es außer diesem Kreise des empirischen Daseins, der sich uns bisher allein als bestimmbar erwiesen hat, noch ein anderes Gebiet nicht sowohl von Objekten, als vielmehr von objektiven Geltungswerten gibt und ob nicht dadurch unser gesamter transszendentaler Begriff der Objektivität selbst eine Bereicherung und Vertiefung seines Gehalts erfährt: das ist eine Frage, auf die erst der Aufbau der kritischen Ethik und Ästhetik die endgültige Antwort geben kann. Hier erst wird der eigentlich positive Sinn des Noumenon, wird das grundlegende »Datum« entdeckt werden, auf welchem die Scheidung des Sinnlichen vom Intelligiblen, der »Erscheinung« vom Ding an sich ihrem letzten Grunde nach beruht.

Viertes Kapitel.

Erste Wirkungen der kritischen Philosophie. Die »Prolegomena«. — Herders »Ideen« und die Grundlegung der Geschichtsphilosophie.

Mit der Kraft eines festen Willensentschlusses hatte Kant kurz vor dem Abschlusse seines 57. Jahres in die sich immer erneuernde und immer weiterspinnende Gedankenarbeit, die sich an die Dissertation vom Jahre 1770 anschloß, eingegriffen. Im Zeitraum weniger Monate stand die Kritik der reinen Vernunft vollendet da: eine Leistung, die, auch als rein literarische Tatsache betrachtet, in der gesamten Geistesgeschichte kaum ihresgleichen hat. In diesem Zeitraum der Ausarbeitung, in dieser höchsten Konzentration des Gedankens und Willens auf das eine Ziel der Vollendung des Werkes selbst, muß für Kant jede Frage nach der Wirkung, die es üben werde, zurückgetreten sein. Ganz wie in den Jahren der einsamen Meditation überließ er sich lediglich dem Fortgang der Sache selbst, ohne nach den Mitteln zu fragen, durch die sie bei dem zeitgenössischen Leser und bei den philosophischen Schulen am ehesten Eingang gewinnen könne. Es war in der Tat so, wie das aus Bacon entlehnte Motto, das Kant später der zweiten Auflage der Vernunftkritik voranstellte, es aussprach: »Von uns selbst schweigen wir; was aber die Sache, die hier behandelt wird, betrifft, so bitten wir, daß die Menschen sie nicht wie eine Meinung, sondern wie ein notwendiges Werk ansehen und sich versichert halten, daß wir es hier nicht unternehmen, den Grund zu einer Sekte oder zu irgendeinem beliebig ersonnenen System, sondern zur Größe und Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts zu legen.« Aus dieser Stimmung jedoch, in der

er die Arbeit an der Vernunftkritik durchgeführt hatte, sah Kant sich unvermittelt herausgerissen durch die ersten Proben der Beurteilung, die sein Werk fand. Denn wie immer diese Urteile ausfallen mochten: in dem einen Zuge stimmten sie sämtlich überein, daß sie dort, wo er geglaubt hatte, ein schlechthin notwendiges und allgemeingültiges Problem hinzustellen, nur die Äußerung einer individuellen »Ansicht« und Lehrmeinung sahen. Je nachdem diese Ansicht der eigenen verwandt oder entgegengerichtet schien, fühlte man sich zur Vernunftkritik hingezogen oder von ihr abgestoßen; aber nirgends begegnete zunächst auch nur das geringste Verständnis dafür, daß die gesamte Fragestellung Kants sich dem Rahmen, der durch die traditionellen Abgrenzungen der philosophischen Schulen gegeben war, in keiner Weise mehr einfügte. Ob das System als »Idealismus« oder »Realismus«, als »Empirismus« oder »Rationalismus« zu denken oder zu benennen sei, das bildete lange Zeit die einzige Sorge der Interpretation. Ihr gegenüber behauptete immerhin Mendelssohn den kritischen Vorrang, wenn er, in einem bekannten Wort, Kant als den »Alleszermalmer« bezeichnete und damit wenigstens das rechte Gefühl für die Distanz zwischen ihm und der traditionellen Philosophie bekundete. In voller Deutlichkeit aber trat dieser Typus der Auffassung und Beurteilung für Kant selbst erst in der eingehenden Besprechung zutage, die in den Göttinger Gelehrten Anzeigen vom 19. Januar 1782 erschien. Die Entstehungsgeschichte dieser Rezension ist bekannt[1]). Christian Garve, ein in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts allgemein geschätzter Schriftsteller, hatte es auf einer Reise, die ihn nach Göttingen führte, übernommen, als Dank für die »vielen Erweisungen von Höflichkeit und Freundschaft«, die ihm hier zuteil wurden, eine größere kritische Arbeit für die Göttingischen gelehrten Anzeigen zu liefern. Er erbat sich hierfür die Kritik der reinen Vernunft, die er bis dahin noch nicht gelesen hatte, von der er sich jedoch — wie er selbst in seinem Briefe an Kant vom 13. Juli 1783 berichtet — »ein sehr großes Vergnügen versprach«, nachdem

---

[1]) Sie ist am ausführlichsten behandelt von Emil Arnoldt, Vergleichung der Garveschen und der Federschen Rezension über die Kritik der reinen Vernunft (Arnoldts Gesammelte Schriften, IV, 1 ff.); s. auch Albert Stern, Über die Beziehungen Chr. Garves zu Kant, Leipzig 1884.

ihm »die vorhergegangenen kleinen Schriften Kants schon so vieles gemacht hatten«. Die ersten Seiten, die er in dem Buche las, mußten ihn freilich von seinem Irrtum überzeugen. Eine Fülle von Schwierigkeiten trat ihm, der durch seine bisherigen Studien, die sich wesentlich auf ästhetischem und moralpsychologischem Gebiet bewegt hatten, für eine derartige Lektüre in keiner Weise vorbereitet war und der zudem damals an den Nachwirkungen einer schweren Krankheit litt, von Anfang an entgegen. Nur die Rücksicht auf das einmal gegebene Wort bewog ihn zur Fortsetzung seiner Arbeit und zu der Abfassung eines ausführlichen Berichts, den er endlich, nachdem er ihn noch mehrfach umgearbeitet und verkürzt hatte, an die Redaktion der Zeitschrift einsandte. Hier aber waltete ein Mann seines Amtes, der von den Skrupeln und Zweifeln, die Garve während der Lektüre der Vernunftkritik immerhin empfunden hatte, in keiner Weise berührt wurde. Johann Georg Feder gehörte zu jenem Göttinger Professorenkreise, in dem man des Urteils über Kant bereits völlig gewiß zu sein glaubte. Als Jac. Christ. Kraus, kurz vor dem Erscheinen der Vernunftkritik, in diesem Kreise die Äußerung tat, daß Kant in seinem Pult ein Werk liegen habe, das den Philosophen gewiß noch einmal großen Angstschweiß kosten werde, wurde ihm mit Lachen erwidert, daß von einem »Dilettanten in der Philosophie« derartiges schwerlich zu erwarten sei.[1]) Zu diesem durch nichts zu erschütternden Selbstbewußtsein des Zunftgelehrten trat zugleich bei Feder die gewandte Fertigkeit des »Redakteurs«, der, ohne viel sachliche Bedenken, jeden Beitrag nach Umfang und Inhalt dem jeweiligen Bedürfnis seiner Zeitschrift anzupassen wußte. Mit kräftigen Strichen wurde jetzt auch die Garvesche Besprechung der Vernunftkritik auf fast ein Drittel ihres ursprünglichen Umfangs reduziert und stilistisch vielfach verändert; auf der anderen Seite aber sorgten umfangreiche eigene Zusätze Feders dafür, daß dem Leser für das Studium und Verständnis des Kantischen Werkes sofort ein bestimmter »Standpunkt« zugewiesen wurde. Dabei waren die systematischen Mittel, über die hier verfügt wurde, die denkbar beschränktesten: sie bestanden in nichts anderem, als in der Anwendung der bekannten Rubriken der Philosophiegeschichte,

---

[1]) Siehe Voigt, Das Leben des Prof. Christian Jacob Kraus, Königsberg 1819, S, 87.

wie sie in jedem Handbuch festgelegt und durch den Gebrauch geheiligt waren. »Dieses Werk« — so begann jetzt die Göttingische Rezension in der Federschen Fassung —, »dieses Werk, das den Verstand seiner Leser immer übt, wenn auch nicht immer unterrichtet, oft die Aufmerksamkeit bis zur Ermüdung anstrengt, zuweilen ihr durch glückliche Bilder zu Hilfe kommt oder sie durch unerwartete gemeinnützige Folgerungen belohnt, ist ein System des höheren oder, wie es der Verfasser nennt, des transszendentellen Idealismus; eines Idealismus, der Geist und Materie auf gleiche Weise umfaßt, die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt und alle Objekte aus Erscheinungen dadurch entstehen läßt, daß sie der Verstand zu einer Erfahrungsreihe verknüpft, und daß sie die Vernunft in ein ganzes und vollständiges Weltsystem auszubreiten und zu vereinigen notwendig, obwohl vergeblich versucht.« Man begreift schon aus diesen Anfangssätzen den Eindruck, den Kant von dieser Besprechung empfangen mußte. Nichts von dem, was er über sie in den härtesten Ausdrücken gesagt hat, ist, rein sachlich genommen, zu viel; — und nur darin irrte er, daß er dort, wo lediglich Beschränkung und Eigendünkel sich naiv und unverhüllt aussprach, die persönliche Absicht der Entstellung und Mißdeutung sah. Aber indem er nun, durch die Göttingische Kritik angeregt und aufgeregt, daran ging, die Grundgedanken seiner Lehre noch einmal in praegnanter Kürze zu entwickeln, gewann auch diese, wie es schien, zufällige und abgedrungene Arbeit unter seinen Händen alsbald eine universelle systematische Bedeutung: aus einer bloßen Entgegnung gegen die Garve-Federsche Rezension wurden die »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«.

Literargeschichtlich betrachtet stehen wir hier vor der entscheidenden Krisis der deutschen Aufklärungsphilosophie. Der Typus der bisherigen Popularphilosophie, der Philosophie des »gesunden Menschenverstandes«, wie Garve ihn ehrlich und unbefangen vertreten hatte, wird durch die »Prolegomena« mit einem Schlage vernichtet. »Meißel und Schlägel« — so spricht die Vorrede aus — »können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muß man die Radiernadel brauchen.« Und diese subtile Kunst, die feinsten Unterschiede und Nuancen der Grundbegriffe der Erkenntnis neben ihren allgemeinen Zusammenhängen sichtbar zu machen, hat Kant selbst nirgends mit solcher Überlegenheit wie hier geübt. Jetzt stand

er seinem abgeschlossenen Werke als Leser und als Kritiker gegenüber; jetzt vermochte er das vielfältige Gewebe nochmals vollständig darzulegen und doch mit Sicherheit die Hauptfäden herauszulösen und zu bezeichnen, die es als Ganzes zusammenhalten. Wenn Kant seit langer Zeit, wie er in einem Briefe an Marcus Herz vom Januar 1779 schreibt, »auf die Grundsätze der Popularität in Wissenschaften überhaupt, vornehmlich in der Philosophie« gesonnen hatte, — so war jetzt das Problem, das er sich gestellt hatte, zugleich theoretisch und praktisch gelöst. Denn eine neue Form wahrhaft philosophischer Popularität wird in den »Prolegomenen« begründet, eine Einführung in das System der Vernunftkritik wird geschaffen, der sich an Klarheit und Schärfe keine andere an die Seite stellen läßt. Wir entwickeln hier den sachlichen Inhalt der Schrift nicht von neuem; er mußte bereits in die Darstellung der Grundgedanken der Vernunftkritik selbst aufgenommen werden, da er ihre sicherste authentische Interpretation enthält. Aber neben diesem sachlichen Gehalt kommt den Prolegomenen in der Entwicklung Kants auch eine persönliche Bedeutung zu. Durch den freien Überblick über das bisher Geleistete fühlte er sich jetzt zu neuer umfassender Produktivität gestimmt. Noch ist die Arbeit an der Kritik nicht beendet: aber schon beginnt er das Fundament für die künftigen »systematischen Ausarbeitungen« zu legen, die sich an die drei Kritiken anschließen sollen. Die »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften« bringen im Jahre 1786 den neuen Entwurf der Kantischen Naturphilosophie. Sie geben eine Definition des Begriffs der Materie, die insofern in transszendentalem Geiste gehalten ist, als das Sein der Materie hier nicht als ursprüngliche, sondern als abgeleitete Setzung erscheint: als die Existenz des Stoffes nur als anderer Ausdruck für die Wirksamkeit und Gesetzlichkeit der Kräfte angesehen wird. Eine bestimmte dynamische Beziehung zwischen Anziehung und Abstoßung, ein Gleichgewicht zwischen Attraktion und Repulsion, das ist es, worauf für uns die Materie, ihrem reinen Erfahrungsbegriff nach, beruht. Weiter braucht unsere Analyse nicht zurückzugehen und weiter kann sie in der Tat nicht dringen. Denn das sogenannte metaphysische Wesen der Materie, das »Schlechthin-Innerliche«, das man ihr etwa noch voraussetzt, ist eine leere Grille; ist »ein bloßes Etwas, von dem wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen

könnte.« Was uns empirisch von ihr faßbar ist, ist lediglich eine mathematisch bestimmbare Proportion des Wirkens selbst: also freilich nur ein Komparativ-Innerliches, das selbst wiederum aus äußeren Verhältnissen besteht.[1]) Wie diese Verhältnisse sich regeln, wie sie sich allgemeinen Gesetzesbegriffen unterordnen und einfügen lassen: das hatte schon die Kritik der reinen Vernunft in dem Kapitel von den »Analogien der Erfahrung« gezeigt. Die »metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft« geben die konkrete Ausführung der hier entwickelten Grundgedanken. Sie stellen die drei »*Leges motus*«, von denen Newton ausgegangen war: das Gesetz der Trägheit, das Gesetz der Proportionalität von Ursache und Wirkung und das Gesetz der Gleichheit von Aktion und Reaktion als bestimmte Ausprägungen der allgemeinen synthetischen Relationsgrundsätze dar. Neben dieser Arbeit an der »Metaphysik der Naturwissenschaft« aber steht für Kant die neue Richtung auf die Metaphysik der Geschichte. Im November- und Dezember-Heft der Berlinischen Monatsschrift vom Jahre 1784 waren die beiden Abhandlungen »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« und »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, erschienen und ihnen reihte sich in der Jenaischen Allgemeinen Litteraturzeitung im Jahre 1785 die Rezension des ersten und zweiten Teiles von Herders »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« an. Es scheinen nur kurze, schnell hingeworfene Gelegenheitsarbeiten zu sein, die wir in diesen Abhandlungen vor uns haben; und dennoch ist in ihnen das gesamte Fundament für die neue Auffassung gegeben, die Kant vom Wesen des Staates und vom Wesen der Geschichte entwickelt hat. Für den inneren Fortgang des deutschen Idealismus kommt daher diesen Schriften eine kaum geringere Bedeutung zu, als sie die Kritik der reinen Vernunft in dem Kreise ihrer Probleme besitzt. Insbesondere an die erste der erwähnten Abhandlungen, an die »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« knüpft sich eine Erinnerung von universeller geistesgeschichtlicher Bedeutung: sie ist die erste Schrift gewesen, die Schiller von Kant gelesen hat und die in ihm den Entschluß zum tieferen Studium der Kantischen Lehre erweckt hat.[2])

---

[1]) S. Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 333 (III, 237 f.); näheres zu Kants dynamischer Konstruktion der Materie s. bei August Stadler, Kants Theorie der Materie, Leipzig 1883.

[2]) Siehe Schiller an Körner, 29. August 1787.

Aber auch in einem andern Sinne bildet diese Schrift eine wichtige Grenzscheide in der geistigen Gesamtentwicklung. Sie steht auf der einen Seite noch innerhalb der politisch-historischen Ideen des ausgehenden 18. Jahrhunderts, während sich auf der andern Seite in ihr bereits die neuen Grundanschauungen des 19. Jahrhunderts deutlich ankündigen. Noch spricht Kant hier die Sprache Rousseaus: aber in der systematischen und methodischen Begründung seiner Gedanken ist er über Rousseau hinaus. Wenn dieser die gesamte menschliche Geschichte als einen Abfall vom Stande der Unschuld und Glückseligkeit ansieht, in dem die Menschen vor ihrem Eintritt in die Gesellschaft, vor ihrem Zusammenschluß zu sozialen Verbänden gelebt haben, so erscheint für Kant der Gedanke eines solchen Urstadiums, als Tatsache betrachtet, utopisch und, als sittliches Ideal angesehen, zweideutig und unklar. Denn seine Ethik verweist ihn zwar auf das Individuum und auf den Grundbegriff der sittlichen Persönlichkeit und ihrer Selbstgesetzgebung; — aber seine geschichtliche und geschichtsphilosophische Einsicht führt auf die Überzeugung, daß nur durch das Medium der Gesellschaft hindurch die ideelle Aufgabe des sittlichen Selbstbewußtseins ihre tatsächliche empirische Erfüllung finden könne. Der Wert der Gesellschaft mag, an dem Glücke des Einzelnen gemessen, als negative Größe erscheinen; aber dies beweist nur, daß dieser Standpunkt der Messung und der Maßstab selbst falsch gewählt ist. Das echte Kriterium dieses Wertes liegt nicht darin, was der soziale und der staatliche Verband für den Nutzen des Einzelnen, für die Sicherung seiner empirischen Existenz und seiner Wohlfahrt leisten, sondern was sie als Mittel seiner Erziehung zur Freiheit bedeuten. Und in dieser Hinsicht ergibt sich nun für Kant die grundlegende Antithese, die den Inhalt seiner gesamten Geschichtsansicht in sich faßt. Die Theodizee, die innere sittliche Rechtfertigung der Geschichte, stellt sich her, wenn man begreift, daß der Weg zur wahrhaften ideellen Einheit des menschlichen Geschlechts nur durch den Kampf und Widerstreit, daß der Weg zur Selbstgesetzgebung nur durch den Zwang hindurchgehen kann. Weil die Natur, weil die »Vorsehung« gewollt hat, daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst hervorbringe und daß er keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft habe: —

darum mußte sie ihn in einen Stand versetzen, in welchem er, physisch betrachtet, jedem anderen Geschöpf nachstand. Sie schuf ihn bedürftiger und schutzloser als andere Wesen, damit eben diese Bedürftigkeit für ihn zum Anreiz werde, aus seiner natürlichen Beschränkung und seiner natürlichen Vereinzelung herauszutreten. Nicht ein ursprünglich in den Menschen gelegter sozialer Trieb, sondern die Not ist es gewesen, die die ersten gesellschaftlichen Verbände begründet hat, und sie bildete auch weiterhin eine der wesentlichen Bedingungen zur Aufrechterhaltung und Festigung des sozialen Gefüges. Was die »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft« für den physischen Körper ausführen, das gilt, richtig verstanden, auch von dem sozialen Körper. Auch er wird nicht einfach durch eine ursprüngliche innere Harmonie der Einzelwillen, durch jene sittlich-soziale Grundanlage, auf die der Optimismus Shaftesburys und Rousseaus sich berufen hatte, zusammengehalten; sondern sein Bestand wurzelt, wie der der Materie, in Anziehung und Abstoßung: in einem Antagonismus der Kräfte. Dieser Gegensatz bildet den Keim und die Voraussetzung jeglicher geselligen Ordnung. »Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Wert des Menschen besteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet, und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zu sittlicher Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Prinzipien, und so eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann. „Ohne jene, an sich zwar eben nicht liebenswürdige Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmaßungen notwendig antreffen muß, würden in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben; die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Wert verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden die Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks als vernünftige Natur nicht ausfüllen. Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne

sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern.« So ist es das Böse selbst, das im Lauf und Fortgang der Geschichte zum Quell des Guten werden muß: so ist es die Zwietracht, aus der allein die wahrhafte, ihrer selbst sichere sittliche Eintracht sich herstellen kann. Die eigentliche Idee der sozialen Ordnung besteht darin, die Einzelwillen nicht in einer allgemeinen Nivellierung untergehen zu lassen, sondern sie in ihrer Eigenart und somit in ihrem Gegensatz zu erhalten; — zugleich aber die Freiheit jedes Individuums derart zu bestimmen, daß sie an der des anderen ihre Grenze findet. Daß diese Bestimmung, die zunächst nur durch äußere Gewalt ererzwungen werden kann, in den Willen selbst aufgenommen und als die Verwirklichung seiner eigenen Form und seiner grundlegenden Forderung erkannt werde: das ist das ethische Ziel, das aller geschichtlichen Entwicklung gestellt ist. Hier liegt das schwierigste Problem, das die Menschengattung zu bewältigen hat, und für welches alle äußeren politisch-sozialen Institutionen, für welches die Staatsordnung selbst in allen Formen ihres geschichtlichen Daseins nur Mittel ist. Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten und in ihr somit die fortschreitende Verwirklichung eines »Planes der Natur« zu sehen, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung hinzielt, ist daher nicht nur möglich, sondern er muß selbst für diese Naturabsicht als beförderlich angesehen werden. »Eine solche Rechtfertigung der Natur oder besser der Vorsehung (so beschließt Kant diese Erörterung) ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilfts, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält — die Geschichte des menschlichen Geschlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden und, indem wir verzweifeln, jemals daran eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen«[1])

---

[1]) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, W. IV, 151—166.

Wieder ist es, wenn wir uns auf den Standpunkt der transszendentalen Frage stellen, nicht der Inhalt dieser Geschichtsansicht, sondern ihre eigentümliche Methodik, die das Interesse in erster Linie fesseln muß. Ein neuer Gesichtspunkt der Weltbetrachtung, eine veränderte Stellung, die unsere Erkenntnis zu dem Ablauf des empirisch-geschichtlichen Daseins nimmt, ist es, was hier zunächst gesucht wird. Daß durch diese Stellung die gewöhnliche historische Betrachtung, die die Erscheinungen in ihrer reinen Tatsächlichkeit aufzufassen und erzählend zu berichten sucht, in keiner Weise beeinträchtigt oder verdrängt werden soll, wird von Kant am Schluß seiner Abhandlung ausdrücklich hervorgehoben.[1]) Aber neben diesem Verfahren muß es ein anderes geben, durch das sich uns erst der Sinn der geschichtlichen Phänomene erschließt; — durch das ihre Bedeutung in einer völlig anderen Weise, als durch die empirische Aneinanderreihung der Tatsachen hervortritt. Noch läßt sich an dieser Stelle der Grundcharakter dieses neuen Verfahrens nicht völlig übersehen und in prinzipieller Schärfe bestimmen: denn Kants Geschichtsphilosophie bildet nur ein einzelnes Glied innerhalb seines allgemeinen Systems der Teleologie. Erst die vollständige Entfaltung dieses Systems in den ethischen Grundwerken und in der »Kritik der Urteilskraft« wird auch die letzte kritische Entscheidung für die Grundfragen der historischen Teleologie ergeben. Eine entscheidende Wendung aber ist es, die uns schon hier, in diesen Anfängen der Kantischen Geschichtsphilosophie, in voller Klarheit entgegentritt. Mit den ersten Sätzen der Kantischen Lehre sind wir aus dem Gebiet des Seins, in welchem die kritische Untersuchung sich bisher bewegte, in das Gebiet des Sollens versetzt. »Geschichte« im strengen Sinne des Begriffs gibt es nach Kant für uns nur dort, wo wir eine bestimmte Reihe von Ereignissen derart betrachten, daß wir in ihr nicht lediglich die zeitliche Abfolge ihrer einzelnen Momente oder deren kausale Zusammengehörigkeit ins Auge fassen, sondern daß wir sie auf die ideelle Einheit eines immanenten »Zieles« beziehen. Nur indem wir diesen Gedanken, diese neue Weise der Beurteilung anwenden und durchführen, hebt sich das historische Geschehen, in seiner Eigentümlichkeit und Selbständigkeit, aus dem gleich-

---

[1]) Idee zu einer allgemeinen Geschichte (IV, 165 f.).

förmigen Strome des Werdens, aus dem Komplex der bloßen Naturursachen und Naturwirkungen heraus. Man begreift in diesem Zusammenhang sofort, daß die Frage nach dem »Zweck der Geschichte« für Kant, gemäß seiner transszendentalen Grundanschauung, einen ganz anderen Klang als für die gewöhnliche Weltbetrachtung und für die traditionelle Metaphysik besitzt. Wie die volle Einsicht in die Geltung der »Naturgesetze« erst dadurch erreicht wurde, daß wir einsahen, daß nicht die gegebene Natur Gesetze »hat«, sondern daß der Begriff des Gesetzes es ist, der den der Natur erst ausmacht und konstituiert — so besitzt auch die Geschichte nicht, als ein übrigens feststehender Inhalt von Tatsachen und Ereignissen, noch gleichsam nebenher einen »Sinn« und ein eigentümliches Telos: sondern in der Voraussetzung eines derartigen Sinnes liegt ihre eigene »Möglichkeit«, ihre spezifische Bedeutung erst begründet. »Geschichte« besteht erst dort wahrhaft, wo wir mit unserer Betrachtung nicht mehr in der Reihe der bloßen Ereignisse, sondern in der Reihe der Handlungen stehen: der Gedanke der Handlung aber schließt den Gedanken der Freiheit in sich. So weist das Prinzip der Kantischen Geschichtsphilosophie auf das Prinzip der Kantischen Ethik voraus, in dem es erst seinen Abschluß und seine vollständige Erläuterung finden wird. Weil diese Korrelation für Kant im methodischen Sinne unaufheblich ist, weil sie die ursprüngliche Form seines Geschichtsbegriffs ausmacht, darum wird sie auch für seinen Inhalt bestimmend. Die geistig-geschichtliche Entwicklung der Menschheit fällt mit dem Fortgang, mit der immer schärferen Erfassung und mit der fortschreitenden Vertiefung des Freiheitsgedankens zusammen. Die Philosophie der Aufklärung steht hier an ihrem höchsten Ziele; und in Kants »Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?"« findet sie nunmehr auch ihren klaren, programmatischen Abschluß. »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen, ist also der Wahlspruch der Aufklärung«. Dieser Wahlspruch aber ist zugleich das Motto aller menschlichen Geschichte: denn in dem Prozeß der Selbst-

befreiung, in dem Fortschritt von der natürlichen Gebundenheit zum autonomen Bewußtsein des Geistes von sich selbst und seiner Aufgabe besteht das, was sich im geistigen Sinne als einzig wahrhaftes »Geschehen« bezeichnen läßt.

In dieser Überzeugung und Grundstimmung tritt Kant an Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" heran: und man versteht von hier aus sofort den ganzen Gegensatz, der sich zwischen ihm und Herder auftun muß. Denn Herder ist freilich auch in der Konzeption dieses seines Grundwerkes noch der Schüler Kants geblieben, der ihm in den Jahren seines Königsberger Studiums zuerst den Weg zu jener »menschlichen« Philosophie gewiesen hatte, die ihm fortan als dauerndes Ideal vorschwebt. Aber tiefer als Kant hat auf das Ganze seiner Geschichtsanschauung doch die Weltansicht Hamanns gewirkt, der er sich wahrhaft und innerlich kongenial fühlte. Was er in der Geschichte suchte, das war die Anschauung der unendlich-vielfältigen, unendlich-verschiedenartigen Lebensäußerungen der Menschheit, die sich doch in ihnen allen als ein und dieselbe enthüllt und offenbart. Je tiefer er sich in dieses Ganze versenkt, nicht um es auf Begriffe und Regeln zu bringen, sondern um es zu empfinden und nachzuleben, umso deutlicher drängt sich ihm auf, daß kein einzelner abstrakter Maßstab, kein einförmiger sittlicher Norm- und Idealbegriff seinen Gehalt auszuschöpfen vermag. Jedes Welt- und Zeitalter, jede Epoche und Nation hat das Maß ihrer Vollendung und ihrer »Vollkommenheit« in sich selbst. Hier gilt kein »Vergleich« zwischen dem, was sie sind und wollen; keine Heraushebung gemeinsamer Züge, in denen gerade das Charakteristische, das, was das Besondere erst zur lebendigen Einzelheit macht, ausgelöscht und vernichtet ist. Wie der Lebensinhalt des Kindes nicht an dem des Mannes oder Greises gemessen werden kann, sondern in sich selbst den Mittelpunkt seines Seins und seines Wertes besitzt, so gilt das Gleiche für das geschichtliche Leben der Völker. Der Gedanke der immer weiterschreitenden intellektuellen und sittlichen »Perfektibilität« des Menschengeschlechtes ist nichts als eine hochmütige Fiktion, kraft deren das jeweilig letzte Zeitalter sich berechtigt glaubt, auf alle früheren, als verlassene und überwundene Bildungsstufen, herabzusehen. Das wahre Bild der Geschichte aber erfassen wir erst, wenn wir es mit all seinem Glanz, all seiner Buntheit, und eben damit mit all der unreduzierbaren Mannigfaltig-

keit seiner einzelnen Züge auf uns wirken lassen. Sofern freilich Herders Werk nicht selbst Geschichte, sondern Philosophie der Geschichte sein will: sofern werden auch in ihm, durch die unendliche Vielfältigkeit des Geschehens bestimmte teleologische Leit- und Richtlinien gelegt. Ein »Plan« der Vorsehung ist es, der sich auch für Herder im fortschreitenden Gang der Geschichte enthüllt; aber dieser Plan bedeutet keinen äußeren Endzweck, der dem Geschehen gesetzt ist, und kein allgemeines Ziel, in dem alle besonderen aufgehen. Vielmehr ist es die durchgängige individuelle Gestaltung selbst, in welcher schließlich die Form der Totalität gewonnen wird, in der der Gedanke der Menschheit seine konkrete Erfüllung findet. In dem Wechsel von Begebenheiten und Szenen, von Völkerindividualitäten und Völkerschicksalen, vom Aufgang und Niedergang bestimmter geschichtlicher Daseinsformen steht zuletzt ein Ganzes vor uns, das sich jedoch nicht als losgelöstes Ergebnis aus all diesen Momenten, sondern nur als ihr lebendiger Inbegriff selbst erfassen läßt. Über die Anschauung dieses Inbegriffs fragt Herder nicht hinaus. Wer ihn besitzt, dem hat die Geschichte ihr Geheimnis erschlossen; der bedarf keiner außer ihr gelegenen Norm mehr, die sie ihm deutet und erklärt. Wenn Kant somit, um den Sinn der Geschichte zu erfassen, der abstrakten Einheit eines ethischen Postulats bedarf, wenn er in ihr die immer vollkommenere Lösung einer unendlichen Aufgabe sieht: so verweilt Herder bei ihrer reinen Gegebenheit; — wenn jener das Geschehen, um es sich innerlich verständlich zu machen, auf ein intelligibles »Sollen« projizieren muß, so bleibt Herder gleichsam in der Ebene des reinen »Werdens« stehen. Der ethischen Weltansicht, die auf dem Dualismus von »Sein« und »Sollen«, von »Natur« und »Freiheit« beruht, steht in voller Schärfe die organische und dynamische Naturansicht gegenüber, die beide als Momente ein und derselben Entwicklung zu begreifen sucht. Nur wenn man sie aus dem Gesichtspunkte dieses fundamentalen geistesgeschichtlichen Gegensatzes betrachtet, vermag man den beiden Rezensionen Kants über Herders »Ideen« gerecht zu werden. Es ist das tragische Schicksal Herders gewesen, daß er, der der Entwicklung, die Kant und die kritische Philosophie seit den sechziger Jahren genommen, nicht zu folgen vermochte, sich zu dieser Betrachtung nicht erhoben hat, und daß sich ihm infolgedessen der Streit mit Kant

mehr und mehr ins Kleinlich-Persönliche verschob. Was dagegen Kant betrifft, so ist er freilich, — wenn in geistigen Kämpfen dieser Art überhaupt von »Schuld« und »Unschuld« die Rede sein kann — von dem Verschulden nicht völlig frei zu sprechen, daß er in der Überlegenheit, die ihm seine kritische Analyse der Grundbegriffe gab, sich der großen Gesamtanschauung verschloß, die in Herder, bei allen begrifflichen Mängeln seiner geschichtsphilosophischen Deduktionen, überall lebendig war. Er, der vor allem auf die Strenge der Beweisführung, auf die genaue Ableitung der Prinzipien und auf die scharfe Scheidung ihrer Geltungssphäre sah, vermochte in Herders Methodik nichts anderes zu erblicken, als „eine in Auffindung von Analogien fertige Sagazität, im Gebrauche derselben aber kühne Einbildungskraft, verbunden mit der Geschicklichkeit, für seinen immer in dunkeler Form gehaltenen Gegenstand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen, die, als Wirkungen von einem großen Gehalte der Gedanken oder als vielbedeutende Winke mehr von sich vermuten lassen, als kalte Beurteilung wohl geradezu in derselben antreffen würde." Unerbittlich forderte der philosophische Kritiker und Analytiker auch hier den Verzicht auf jede Form des methodischen »Synkretismus«[1]) — ein Verzicht, der freilich auch die eigentümlichsten persönlichen Vorzüge von Herders Betrachtungsweise hätte aufheben müssen.[2]) Denn eben darin besteht diese Betrachtungsweise, daß sie beständig von der Anschauung unmittelbar zum Begriff und vom Begriff zu Anschauung übergeht, — daß Herder als Poet Philosoph, als Philosoph Poet ist. Die Gereiztheit, mit der er nunmehr den Kampf gegen Kant aufnahm und die wachsende Verbitterung, mit der er ihn führte, wird daraus erklärlich: er fühlte und wußte, daß es nicht eine Einzelfrage war, die hier zur Entscheidung kam, sondern daß sein Wesen und seine eigenste Begabung durch die theoretischen Grundforderungen Kants in Frage gestellt war.

Was die beiden Kantischen Rezensionen von Herders »Ideen« betrifft, so kommt in ihnen freilich der Gegensatz noch nicht zur vollständigen Entwicklung. Denn solange die Grundlegung

---

[1]) Vgl. Kants Brief an Fr. Heinr. Jacobi vom 30. August 1789 (IX, 431 f.).

[2]) Näheres über den Kampf Herders gegen Kant s. in der vortrefflichen Darstellung von Kühnemann, Herder, 2. Aufl., S. 383 ff.

der Ethik von Kant noch nicht vollzogen, solange sein Freiheitsbegriff noch nicht zu endgültiger Klärung gelangt war, fehlte es für diese Entwicklung an einer der wesentlichen Voraussetzungen. Zwar hatte bereits die „Kritik der reinen Vernunft“ den Begriff der Freiheit aufgestellt und die Antinomie zwischen Freiheit und Kausalität erörtert; aber es war hier doch im Ganzen nur bei einer rein negativen Bestimmung des Inhalts des Freiheitsgedankens geblieben. Erst mit der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ vom Jahre 1785 setzt der Fortgang zu einer neuen positiven Betrachtung ein: eine Betrachtung, die dazu bestimmt war, den ganzen bisherigen Gegensatz von »Determinismus« und »Indeterminismus«, an dem die Kritik der reinen Vernunft noch hängen zu bleiben schien, endgültig aus den Angeln zu heben. Von hier aus ergibt sich erst, was die geschichtsphilosophischen Abhandlungen des Jahres 1784 und 1785 innerhalb des Ganzen von Kants Tätigkeit als philosophischer Schriftsteller bedeuten. Sie stellen die Verbindung mit einem ganz neuen Problemkreis her, auf den sich fortan das systematische Interesse immer stärker konzentriert. Der Kantische Begriff der Geschichte stellt nur ein einzelnes konkretes Beispiel für einen Komplex von Fragen auf, die ihren eigentlichen Mittelpunkt sämtlich in dem Begriff der »praktischen Vernunft« finden, zu dessen näherer Bestimmung Kant nunmehr fortschreitet.

Fünftes Kapitel.

Der Aufbau der kritischen Ethik.

Nicht als zweites Glied seines »Systems« hat Kant, nach Vollendung der Vernunftkritik, dem theoretischen Teil die »Kritik der praktischen Vernunft« hinzugefügt, sondern von dem ersten Moment an, in welchem seine Lehre von ihm als selbständiges Ganzes konzipiert wurde, bildeten die ethischen Probleme in ihr einen wesentlichen und integrierenden Bestandteil. Der eigentliche und tiefste Begriff der »Vernunft« selbst, wie Kant ihn versteht, wird erst vermöge dieser Beziehung gewonnen. Als Kant in der Preisschrift des Jahres 1763 die allgemeine Methode der Metaphysik prüfte und auf eine neue Grundlage stellte, da befaßt er — in Übereinstimmung mit der Formulierung der Preisaufgabe durch die Berliner Akademie — unter diese Prüfung vor allem auch die Grundbegriffe der Moral. Auch sie, deren Wert und Gebrauch nicht in Frage steht, sollen hier auf ihre »Deutlichkeit« untersucht, sollen in dem Grunde ihrer allgemeinen Geltung begriffen werden. Wenn selbst ein »Empirist« wie Locke die Art der Verknüpfung, die in den moralischen Wahrheiten herrscht, mit dem Zusammenhang der geometrischen Urteile und Sätze auf eine Stufe gestellt, wenn er der Moral dieselbe »demonstrative Gewißheit«, wie der Metaphysik zugestanden hatte: so findet Kant, daß die ersten Gründe der Moral, nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit noch keineswegs aller erforderlichen Evidenz fähig seien. Denn der erste Begriff der Verbindlichkeit selbst (der in Wolffs Naturrecht zum Grund der Ableitung der natürlichen Rechte und Pflichten gemacht worden war) ist noch

mit einer Dunkelheit behaftet. »Man soll dieses oder jenes tun und das andere lassen; dies ist die Formel, unter welcher eine jede Verbindlichkeit ausgesprochen wird. Nun drückt jedes Sollen eine Notwendigkeit der Handlung aus und ist einer zwiefachen Bedeutung fähig. Ich soll nämlich entweder etwas tun (als ein Mittel), wenn ich etwas anders (als einen Zweck) will, oder ich soll unmittelbar etwas anders (als einen Zweck) tun und wirklich machen. Das erstere könnte man die Notwendigkeit der Mittel (*necessitatem problematicam*), das zweite die Notwendigkeit der Zwecke (*necessitatem legalem*) nennen. Die erstere Art der Notwendigkeit zeigt gar keine Verbindlichkeit an, sondern nur die Vorschrift als die Auflösung in einem Problem, welche Mittel diejenigen sind, deren ich mich bedienen müsse, sowie ich einen gewissen Zweck erreichen will. Wer einem anderen vorschreibt, welche Handlungen er ausüben oder unterlassen müsse, wenn er seine Glückseligkeit befördern wollte, der könnte wohl zwar vielleicht alle Lehren der Moral darunter bringen, aber sie sind alsdenn nicht mehr Verbindlichkeiten, sondern etwa so, wie es eine Verbindlichkeit wäre, zwei Kreuzbogen zu machen, wenn ich eine gerade Linie in zwei gleiche Teile zerfällen will, d. i. es sind gar nicht Verbindlichkeiten, sondern nur Anweisungen eines geschickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will. Da nun der Gebrauch der Mittel keine andere Notwendigkeit hat als diejenige, so dem Zwecke zukommt, so sind solange alle Handlungen, die die Moral unter der Bedingung gewisser Zwecke vorschreibt, zufällig und können keine Verbindlichkeiten heißen, solange sie nicht einem an sich notwendigen Zwecke untergeordnet werden. Ich soll z. E. die gesamte größte Vollkommenheit befördern oder ich soll dem Willen Gottes gemäß handeln; welchem auch von diesen beiden Sätzen die ganze praktische Weltweisheit untergeordnet würde, so muß dieser Satz, wenn er eine Regel und Grund der Verbindlichkeit sein soll, die Handlung als unmittelbar notwendig und nicht unter der Bedingung eines gewissen Zwecks gebieten. Und hier finden wir, daß eine solche unmittelbare oberste Regel aller Verbindlichkeit schlechterdings unerweislich sein müsse. Denn es ist aus keiner Betrachtung eines Dinges oder Begriffes, welche es auch sei, möglich zu erkennen und zu schließen, was man tun solle, wenn dasjenige, was vorausgesetzt ist, nicht ein Zweck und die Handlung ein Mittel ist. Dieses aber muß es nicht sein,

weil es alsdenn keine Formel der Verbindlichkeit, sondern der problematischen Geschicklichkeit sein würde.«[1])

Als Kant diese Worte schrieb, da vermochte keiner seiner damaligen Leser und Kritiker vorauszusehen, daß in diesen wenigen und schlichten Sätzen alle Systeme der Moral, wie sie das achtzehnte Jahrhundert hervorgebracht hat, bereits prinzipiell überwunden waren. In der Tat liegt hier der Grundgedanke seiner künftigen Ethik: liegt die strenge Unterscheidung zwischen dem »kategorischen Imperativ« des sittlichen Gesetzes und den »hypothetischen« Imperativen der bloß mittelbaren Zwecke bereits in voller Schärfe und Klarheit vor. Was den Inhalt des unbedingten sittlichen Gesetzes betrifft, so läßt sich freilich, wie Kant in diesem Zusammenhang betont, von ihm keine weitere Ableitung und Begründung mehr geben; denn jede solche Ableitung würde, weil sie die Geltung des Gebotes von etwas anderem — es sei vom Dasein eines Dinges oder von der vorausgesetzten Notwendigkeit eines Begriffes — abhängig machte, das sittliche Gesetz wieder in jene Sphäre des Bedingten versetzen, der es eben enthoben werden sollte. So schließt schon der formale Charakter der ersten ethischen Grundgewißheit das Moment ihrer »Unerweislichkeit« unmittelbar in sich. Daß es absolute sittliche Werte, daß es ein »an sich«, nicht nur durch etwas anderes, Gutes geben müsse, ist aus bloßen Begriffen nicht abzuleiten und einzusehen: wir können diese Behauptung für den Aufbau der reinen Ethik nur in der gleichen Weise voraussetzen, als wir auch im Aufbau der Logik und der Mathematik, neben den rein formalen Prinzipien der Identität und des Widerspruchs, material-gewisse, aber unerweisliche Sätze zugrunde legen müssen. Für diese eigentümliche Weise der Einsicht und Gewißheit wird hier, im Zusammenhang der ethischen Probleme, auf das psychologische Vermögen des »Gefühls« zurückgegangen. »Man hat es nämlich in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen, daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und daß beide ja nicht miteinander müssen verwechselt werden. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren, d. i. desjenigen, was in den Gegenständen der Erkenntnis vor sich betrachtet angetroffen wird, gibt, also

[1]) Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, Vierte Betrachtung, § 2 (II, 199 f.).

gibt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten . . . Es ist ein Geschäfte des Verstandes den zusammengesetzten und verworrenen Begriff des Guten aufzulösen und deutlich zu machen, indem er zeigt, wie er aus einfachern Empfindungen des Guten entspringe. Allein, ist dieses einmal einfach, so ist das Urteil: dieses ist gut, völlig unerweislich und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewußtsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes. Und da in uns ganz sicher viele einfache Empfindungen des Guten anzutreffen sind, so gibt es viele dergleichen unauflösliche Vorstellungen.«[1])

Diese Anknüpfung an die psychologische Sprache des achtzehnten Jahrhunderts, die insbesondere auf die Theorie des »moral sentiment« zurückgeht, wie sie von Adam Smith und seiner Schule entwickelt worden war, birgt freilich für Kant die Gefahr in sich, daß sich durch sie die Eigentümlichkeit des neuen Ansatzpunktes, den er für die Grundlegung der Ethik bereits gewonnen hat, allmählich wieder verwischt. In der Tat tritt in den folgenden Schriften die Analyse des reinen Begriffs der »Verbindlichkeit«, in die Kant die eigentliche Aufgabe der Moralphilosophie gesetzt hatte, mehr und mehr zurück. Statt auf das »Sollen« scheint das Interesse sich immer energischer auf das Sein und auf das Werden, auf den Gesichtspunkt der genetischen Entwicklung, zu konzentrieren: die Fragestellung der Ethik wird durch die der Psychologie und Anthropologie verdrängt. In der »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen« für das Winterhalbjahr 1765/66 hebt Kant ausdrücklich hervor, daß er sich der Methode der sittlichen Untersuchung, die Shaftesbury, Hutcheson und Hume begründet hätten, als einer »schönen Entdeckung unserer Zeiten« zu bedienen gedenke: jener Methode, die, bevor sie anzeigt, was geschehen soll, immer zuvor historisch und philosophisch erwägt, was geschieht und die somit nicht von abstrakten Vorschriften, sondern von der wirklichen Natur des Menschen ihren Ausgang nimmt.[2]) Betrachtet man freilich diese Sätze schärfer und erwägt man den Zusammenhang, in welchem sie stehen, so erkennt man, daß Kant auch an dieser Stelle nicht gesonnen ist, sich dem Verfahren der englischen Moralpsychologie ohne jeden kritischen Vorbehalt anzuschließen.

---

[1]) a. a. O. II, 201.
[2]) Werke II, 326.

Denn jene »Natur« des Menschen, auf die er sich stützen will, ist, wie er alsbald hinzufügt, nicht als eine variable, sondern als eine konstante Größe zu verstehen. Nicht in der veränderlichen Gestalt, die ihm sein jeweiliger zufälliger Zustand eindrückt, soll der Mensch aufgefaßt und dargestellt, sondern seine immer gleichbleibende Wesenheit soll erforscht und als Grundlage für die sittlichen Gesetze aufgezeigt werden. Was Kant hier unter der Natur, was er unter dem »Menschen der Natur« versteht, dies geht daher weniger auf die Einwirkung der englischen Psychologie als auf die Einwirkung Rousseaus zurück. Von ihm ist seine Ethik innerhalb dieser Epoche ihrem Inhalt nach wesentlich bestimmt. Rousseau ist es, der ihn »zurecht gebracht«, der ihn von der intellektualistischen Überschätzung des bloßen Denkens befreit und seine Philosophie dem Tun wiederum zugewandt hat. Der verblendete Vorzug, der Scheinglanz des bloßen Wissens verschwindet: »ich lerne die Menschen ehren, und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen.«[1]) Damit aber ist auch im rein methodischen Sinne wiederum eine andere Richtung der Betrachtung angebahnt: denn Rousseaus Naturbegriff ist nur dem Ausdruck nach ein Seinsbegriff, während er seinem reinen Gehalt nach unverkennbar ein Ideal- und Normbegriff ist. Bei Rousseau selbst freilich liegen beide Bedeutungen noch völlig ungeschieden nebeneinander: die Natur ist der ursprüngliche Zustand, von dem der Mensch ausgegangen ist, wie das Ziel und Ende, zu dem er zurückkehren soll. Für den analytischen Geist Kants aber konnte diese Vermischung nicht bestehen bleiben. Er schied »Sein« und »Sollen« auch dort, wo er dieses auf jenes zu gründen schien. Und um so schärfer und klarer mußte sich ihm diese Sonderung gestalten, je weiter er in der kritischen Zergliederung des reinen Wahrheitsbegriffs fortschritt; je bestimmter er auch im rein theoretischen Gebiet die Frage nach der Herkunft und der Entstehung der Erkenntnisse von der nach ihrem Wert und ihrer objektiven Gültigkeit trennte.

Indem diese Trennung in Kants Dissertation »De mundi sen-

---

[1]) Fragmente aus Kants Nachlaß; zum Verhältnis von Kant und Rousseau s. oben S. 90ff.

sibilis atque intelligibilis forma et principiis« ihren ersten geschlossenen systematischen Ausdruck findet, ist daher auch das Problem der Ethik auf eine völlig neue Grundlage gestellt. Wie ein reines »Apriori« des Wissens, so gibt es jetzt auch ein Apriori der Sittlichkeit: wie jenes aus den bloßen sinnlichen Wahrnehmungen nicht ableitbar ist, sondern in einer ursprünglichen Spontaneität des Verstandes, in einem »*actus animi*« wurzelt, so muß auch dieses, wenn es seinem Gehalt und seiner Geltung nach begriffen werden soll, vorerst aus aller Abhängigkeit von dem sinnlichen Gefühl der Lust oder Unlust herausgelöst und von aller Vermischung mit ihm freigehalten werden. So ist bereits an dieser Stelle für Kant der Bruch mit aller eudämonistischen Begründung der Moral entschieden. So schroff ist diese Abkehr, daß er nunmehr unter denjenigen, die die »Glückseligkeit« zum Prinzip der Ethik machen, selbst Shaftesbury begreift, bei dem die »Lust« doch keineswegs im Sinne eines unmittelbar sinnlichen Gefühls, sondern in ihrer höchsten ästhetischen Verfeinerung und Sublimierung als sittliches Kriterium gebraucht wird. Bei den Zeitgenossen mußte eine derartige Gleichstellung in der Tat Verwunderung erregen: und Mendelssohn hat mit seinem Befremden darüber, daß er Shaftesbury hier an die Seite Epikurs gestellt fand, nicht zurückgehalten.[1]) Kant aber sah jetzt bereits zwischen sich und der gesamten bisherigen Ethik keine bloße Differenz des Inhalts mehr, sondern eine solche des Sinns und der Grundabsicht. Um so dringender mußte er daher die Notwendigkeit empfinden, über die spärlichen Andeutungen seines ethischen Systems, die die Dissertation enthielt, hinauszugehen. Aber so oft er sich zu einer näheren Darlegung und Begründung der neuen Grundauffassung entschloß — und der Briefwechsel der Jahre 1772—81 enthält unzweifelhafte Belege dafür, daß er während dieses Zeitraumes zu verschiedenen Malen hieran gearbeitet hat — so oft wurde diese Arbeit, durch den »Hauptgegenstand«, der sein Nachdenken in dieser Zeit beschäftigte, »wie durch einen Damm zurückgehalten«.[2]) Wiederholt zwar schien Kant auf dem Punkte zu stehen, diese Verzögerung durch einen raschen Entschluß zu überwinden, die »Kritik der reinen

---

[1]) S. De mundi sensibilis etc., § 9, W. II, 412; vergl. Mendelssohns Brief an Kant vom 25. Dezember 1770 (IX, 90).

[2]) S. den Brief an Markus Herz vom 24. November 1776 (IX, 151).

Vernunft«, deren Vollendung sich immer mehr hinausschob, einstweilen beiseite zu legen und sich der Ausarbeitung seiner Ethik, als einer erwünschten Erholung von den Schwierigkeiten der erkenntniskritischen Untersuchung zuzuwenden. »Ich habe mir vorgesetzt«, — so schrieb er bereits im September 1770 bei der Übersendung der Dissertation an Lambert —, »um mich von einer langen Unpäßlichkeit, die mich diesen Sommer über mitgenommen hat, zu erholen, und gleichwohl nicht ohne Beschäftigung in den Nebenstunden zu sein, diesen Winter meine Untersuchungen über die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirische Prinzipien anzutreffen sind, und gleichsam die Metaphysik der Sitten, in Ordnung zu bringen und auszufertigen. Sie wird in vielen Stücken den wichtigsten Absichten bei der veränderten Form der Metaphysik den Weg bahnen und scheint mir überdem bei denen zur Zeit noch so schlecht entschiedenen Prinzipien der praktischen Wissenschaften ebenso nötig zu sein.«[1]) Aber so häufig im Verlauf des nächsten, von der abstraktesten Spekulation erfüllten Jahrzehnts diese Versuchung an ihn noch herantreten mochte — so hat dennoch sein systematischer Geist ihr immer aufs neue widerstanden. Er forderte von sich, als die unentbehrliche methodische Grundlage, den Entwurf und die Durchführung der reinen Transszendentalphilosophie, um sich erst, wenn beides vollendet, der »Metaphysik der Natur und der Sitten« zuzuwenden. Was die letztere betrifft, so gedachte er freilich, sie zuerst herauszugeben: und ein Brief an Herz vom Jahre 1773 berichtet, daß er sich darauf schon »zum voraus freue«.[2]) So war auch die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, als sie im Jahre 1785 erschien, gleich der Kritik der reinen Vernunft, das Produkt eines mehr als zwölfjährigen Nachdenkens. Aber die Lebendigkeit, die Elastizität und der Schwung der Darstellung hat hierunter in keiner Weise gelitten. In keinem seiner kritischen Hauptwerke ist die Persönlichkeit Kants so unmittelbar gegenwärtig wie hier; in keinem ist die Strenge der Deduktion mit einer so freien Beweglichkeit des Denkens, ist sittliche Kraft und Größe mit dem Sinn für das psychologische Detail, ist Schärfe der Begriffsbestimmung mit der edlen Sachlichkeit einer populären, an glücklichen Bildern und Beispielen reichen Sprache in gleich vollkommener

---

[1]) An Lambert, 2. September 1770 (IX, 73).

[2]) An Herz, Ende 1773 (IX, 114).

Weise vereint. Zum ersten Male konnte sich hier auch Kants subjektives Ethos, das den tiefsten Kern seines Wesens ausmacht, rein entfalten und aussprechen. Dieses Ethos ist freilich nicht »geworden«, sondern es tritt in voller Bestimmtheit bereits in den Schriften der Jugendjahre, in der »Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels« und in den »Träumen eines Geistersehers« hervor: aber hier erst hat es sich völlig begriffen und sich, im bewußten Gegensatz zur Philosophie des Aufklärungszeitalters, seinen adäquaten philosophischen Ausdruck geschaffen. —

Versucht man, den allgemeinsten Gehalt der kritischen Ethik zu bezeichnen — wobei wir, um das sachlich Zusammengehörige nicht zu trennen, hier bereits auf die drei Jahre später erschienene »Kritik der praktischen Vernunft« vorausblicken — so darf man sich auch hier nicht durch die bequemen Schlagworte beirren und ablenken lassen, die in der Charakteristik Kantischer Lehren eine so große Rolle gespielt haben. Immer wieder hat man von dem »formalistischen« Charakter der Kantischen Ethik gesprochen, — hat man betont, daß das Prinzip, von dem sie ausgeht, nur eine allgemeine und insofern leere Formel des sittlichen Verhaltens abgebe, die für die Bestimmung der konkreten Sonderfälle und Sonderentscheidungen unzureichend sei. Schon Kant selbst hat auf Einwendungen dieser Art erwidert, indem er den Vorwurf aufnahm und in bestimmtem Sinn anerkannte. »Ein Rezensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte,« — so bemerkt er — »hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagte: daß darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtume gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.«[1]) Die eigentliche Begründung für Kants »Formalismus« ist freilich in einer noch tieferen Schicht seiner Gedanken zu suchen: denn sie liegt in jenem allgemeinen transszendentalen Begriff der

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede, Bd. V, S. 8.

Form, der auch der Mathematik noch voraus und zugrunde liegt. Die Kritik der reinen Vernunft hat festgestellt, daß die Objektivität der Erkenntnis nicht in den materialen sinnlichen Daten, nicht in dem »Was« der einzelnen Empfindungen gegründet werden kann. Die Empfindung ist vielmehr nur der Ausdruck für den von Moment zu Moment wandelbaren Zustand der einzelnen Subjekte; sie macht das schlechthin Zufällige, von Fall zu Fall, von Subjekt zu Subjekt Verschiedene und somit in keiner eindeutigen Regel Bestimmbare aus. Wenn aus solchen unendlich-differenten Zuständlichkeiten Urteile von allgemeingültigem Wahrheitsgehalt werden, wenn die zunächst gänzlich unbestimmten Erscheinungen als Erfahrungen lesbar werden sollen, so wird erfordert, daß es bestimmte Grundarten der Verknüpfung gebe, die als solche unveränderlich, die objektive Einheit der Erkenntnis herstellen und somit ihren »Gegenstand« erst ermöglichen und begründen. Diese fundamentalen Synthesen waren es, die die kritische Theorie als die »Formen« der reinen Anschauung, als die »Formen« der reinen Verstandeserkenntnis u. s. f. entdeckte und heraushob. Die Einführung des ethischen Problems steht für Kant mit diesem Grundgedanken in genauester Analogie. Wie zuvor für die bloße »Vorstellung«, so gilt es jetzt für das Gebiet des Praktischen, für Begehrung und Tun, das Moment zu finden, das ihm den Charakter objektiver Geltung verleiht. Erst wenn ein solches Moment aufweisbar ist, treten wir mit ihm aus der Sphäre der Willkür in die des Willens über. Wille und Erkenntnis stehen in dieser Hinsicht gleich: sie sind nur, sofern eine dauernde und bleibende Regel sich feststellen läßt, die ihre Einheit und Identität konstituiert. Wie diese Regel für die Erkenntnis nicht vom Gegenstande her gewonnen, sondern durch die Analytik des Verstandes festgestellt wurde; — wie es sich erwies, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, als eines Inbegriffs bestimmter Erkenntnisfunktionen, zugleich die Bedingungen sind, unter denen für uns bestimmte Einzelgegenstände überhaupt erst setzbar sind, — so versuchen wir jetzt diese Problemstellung auf das Gebiet des Ethischen zu übertragen. Gibt es auch hier eine Gesetzlichkeit, die nicht in dem dinglichen Inhalt und in der dinglichen Differenz dessen, was gewollt wird, sondern in der eigentümlichen Grundrichtung des Willens selbst wurzelt und die kraft dieses ihres Ursprungs die ethische Objektivität im transszendentalen Sinne des Wortes, d. h. die Notwen-

digkeit und Allgemeingültigkeit sittlicher Werte, zu begründen vermag?

Geht man von dieser Fragestellung aus, so versteht man sofort, aus welchem Grunde Lust und Unlust in jedweder Gestalt und Schattierung für Kant als ethische Prinzipien hinfällig geworden sind. Denn die Lust steht, wie immer sie gefaßt werden mag, mit der sinnlichen Empfindung insofern auf ein und derselben Geltungsstufe, als in ihr die bloße Passivität des »Eindrucks« bezeichnet ist. Sie ist, je nach der Beschaffenheit des einzelnen Subjekts und nach dem Reiz, der von außen auf dasselbe einwirkt, wechselnd, und gemäß der Verschiedenheit dieser beiden Elemente unbegrenzt wandelbar. Zwar sucht die naturalistische Metaphysik, die der Ethik des Lustprinzips zugrunde zu liegen pflegt, diesen Sachverhalt zu verhüllen, indem sie sich auf die psychologische Allgemeinheit dieses Prinzips beruft. Aber wenngleich es wahr sein mag, daß allen Subjekten das Streben nach Lust an- und eingeboren ist, so ist doch mit dieser biologischen Tatsache nicht das Geringste für die Festsetzung eines identischen Gehalts gewonnen, in dem die Einzelwillen ihre Einheit und Übereinstimmung finden könnten. Denn indem jeder nicht sowohl nach Lust, als nach seiner Lust oder nach demjenigen, was er dafür ansieht, strebt, fällt damit das Ganze dieser Strebungen vielmehr in eine chaotische Masse auseinander — in ein Gewirr der verschiedenartigsten, sich kreuzenden und sich verdrängenden Tendenzen, deren jede der anderen, auch wo sie sich scheinbar auf dasselbe Objekt richten, qualitativ völlig entgegengesetzt ist. »Es ist daher wunderlich«, bemerkt Kant, »wie, da die Begierde zur Glückseligkeit, mithin auch die Maxime, dadurch sich jeder diese letztere zum Bestimmungsgrunde seines Willens setzt, allgemein ist, es verständigen Männern habe in den Sinn kommen können, sie darum für ein allgemeines praktisches Gesetz auszugeben. Denn da sonst ein allgemeines Naturgesetz alles einstimmig macht, so würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Gesetzes geben wollte, gerade das äußerste Widerspiel der Einstimmung, der ärgste Widerstreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen. Denn der Wille aller hat alsdenn nicht ein und dasselbe Objekt, sondern ein jeder hat das seinige (sein eigenes Wohlbefinden), welches sich zwar zufälligerweise auch mit anderen ihrer Absichten, die sie gleichfalls auf sich selbst richten, vertragen kann,

aber lange nicht zum Gesetze hinreichend ist, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt ist, endlos sind und gar nicht bestimmt in eine allgemeine Regel befaßt werden können. Es kommt auf diese Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zugrunde richtenden Eheleute schildert: O wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie etc. oder was von der Anheischigmachung König Franz des Ersten gegen Kaiser Karl den Fünften erzählt wird: was mein Bruder Karl haben will (Mailand), das will ich auch haben.«[1]) Die Harmonisierung der verschiedenen individuellen Willensakte kann somit nicht dadurch erreicht werden, daß sie auf denselben dinglichen Inhalt, auf ein und dasselbe materiale Ziel des Wollens gerichtet werden — denn das würde vielmehr ihren durchgängigen Widerstreit zur Folge haben — sondern nur dadurch, daß jeder von ihnen sich der Leitung eines universellen und übergreifenden Bestimmungsgrundes unterwirft. In einer solchen Einheit des Grundes erst könnte ein Ethisch-Objektives, könnte ein wahrhaft selbständiger und unbedingter sittlicher Wert begründet werden — wie die Einheit und unverbrüchliche Notwendigkeit der logischen Grundprinzipien der Erkenntnis es war, die es uns ermöglichte, unseren Vorstellungen einen Gegenstand zu setzen.

Somit ist es nicht eine bestimmte Beschaffenheit der Lust, sondern ihr wesentlicher Charakter, der sie für die Grundlegung der Ethik untauglich macht. Wie in der Analyse des Erkenntnisproblems die besondere Natur der einzelnen Sinnesempfindungen für Kant außer Ansatz bleiben konnte, da für ihn der Satz galt, daß die »Grobheit oder Feinheit der Sinne die Form möglicher Erfahrung gar nichts angehe«, so gilt das Gleiche auch für die Analyse des Willens. Ob man die Lust in ihrer »grobsinnlichen« Bedeutung nehmen oder ob man bemüht sein mag, sie durch alle Stufen der Verfeinerung hindurch bis zur höchsten »intellektuellen« Lust emporzuläutern, begründet wohl einen Unterschied im Inhalt der ethischen Grundsätze, aber nicht in der Methode ihrer Ableitung und Rechtfertigung. Im gleichen Sinne, wie jede Empfindung, unbeschadet ihrer Klarheit und Deutlichkeit, einen bestimmten Erkenntnischarakter hat, der sie von der reinen Anschauung und vom reinen Verstandesbegriff scheidet,

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, § 4, Lehrsatz III, Bd. V, 31 f.

muß auch in der praktischen Sphäre der Charakter der subjektiven Begehrung von dem des »reinen Willens« geschieden werden. Solange der Einzelne in seinem Streben auf kein anderes Ziel gerichtet und eingestellt ist, als auf die Befriedigung seines subjektiven Triebes — solange bleibt er, welches immer das besondere Objekt dieses Triebes bilden mag, in seiner Einzelheit gebunden und verschlossen. In dieser Hinsicht sind alle materialen praktischen Prinzipien, — alle, die den Wert des Willens in dasjenige setzen, was gewollt wird — »von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit.« »Man muß sich wundern« — so begründet Kant diesen Satz — »wie sonst scharfsinnige Männer einen Unterschied zwischen dem unteren und oberen Begehrungsvermögen darin zu finden glauben können, ob die Vorstellungen, die mit dem Gefühl der Lust verbunden sind, in den Sinnen oder dem Verstande ihren Ursprung haben. Denn es kommt, wenn man nach den Bestimmungsgründen des Begehrens frägt und in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit setzt, gar nicht darauf an, wo die Vorstellung dieses vergnügenden Gegenstandes herkomme, sondern nur wie sehr sie vergnügt. Wenn eine Vorstellung, sie mag immerhin im Verstande ihren Sitz und Ursprung haben, die Willkür nur dadurch bestimmen kann, daß sie ein Gefühl einer Lust im Subjekte voraussetzet, so ist, daß sie ein Bestimmungsgrund der Willkür sei, gänzlich von der Beschaffenheit des inneren Sinnes abhängig, daß dieser nämlich dadurch mit Annehmlichkeit affiziert werden kann. Die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, sie mögen Verstandes-, selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne sein, so ist doch das Gefühl der Lust, wodurch jene doch eigentlich nur den Bestimmungsgrund des Willens ausmachen (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Tätigkeit zur Hervorbringung des Objekts antreibt) nicht allein sofern von einerlei Art, daß sie jederzeit nur empirisch erkannt werden kann, sondern auch sofern, als es eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äußert, affiziert und in dieser Beziehung von jedem anderen Bestimmungsgrunde in nichts als dem Grade verschieden sein kann ... So wie demjenigen, der Geld zur Ausgabe braucht, gänzlich einerlei ist, ob die Materie desselben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben oder aus dem Sande gewaschen ist, wenn es nur allenthalben für

denselben Wert angenommen wird, so frägt kein Mensch, wenn es ihm bloß an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnesvorstellungen, sondern nur wie viel und großes Vergnügen sie ihm auf die längste Zeit verschaffen.«[1])

Der gemeinsame Charakter aller Arten und Qualitäten der Lust ist damit in aller Schärfe bezeichnet: er besteht darin, daß sich das Bewußtsein in ihnen allen den materialen Reizen gegenüber bloß leidend verhält, — daß es von ihrer Einwirkung »affiziert« und bestimmt wird. Aber so wenig eine derartige »Affektion« hinreichte, den Wahrheitsbegriff und die objektive Gültigkeit der Erkenntnis zu begründen: so wenig kann aus ihr eine objektive Norm des Sittlichen gewonnen werden. Es bedarf hierzu vielmehr derselben Ergänzung, die uns in ihrer vollen Bedeutung bereits im theoretischen Aufbau der Vernunftkritik entgegengetreten ist. Der »Affektion« muß die »Funktion«, der »Rezeptivität der Eindrücke« muß die »Spontaneität« der Vernunftbegriffe gegenübertreten. Es muß ein Verhältnis des Willens zu seinem Gegenstand aufgezeigt werden, in welchem er nicht sowohl vom Objekt, von der besonderen »Materie« der Begehrung bestimmt wird, als er vielmehr umgekehrt dieses Objekt bestimmt. In dieser Forderung kann, wenn wir uns das kritische Ergebnis der Analytik des Verstandes gegenwärtig halten, keine Paradoxie mehr gefunden werden: denn auch die Materie der Empfindung gewann erst dadurch objektiven Erkenntniswert, daß in der »transszendentalen Apperzeption« die grundlegende Gesetzlichkeit aufgezeigt wurde, auf der alle Verknüpfung des Mannigfaltigen, und somit alle seine gegenständliche Bedeutung beruht.

Es bedarf jetzt nur noch der Umsetzung dieses Ergebnisses aus der theoretischen in die praktische Sphäre, um damit den Grundbegriff der Kantischen Ethik: den Begriff der Autonomie, zu erreichen. Die Autonomie bedeutet jene Bindung der theoretischen wie der sittlichen Vernunft, in der diese sich selbst als des Bindenden bewußt wird. Der Wille unterliegt in ihr keiner anderen Regel, als derjenigen, die er selbst als allgemeine Norm aufstellt und vor sich hinstellt. Wo immer diese Form erreicht wird, wo das individuelle Begehren und Wünschen sich einem für alle ethischen Subjekte ausnahmslos gültigen Gesetz zugehörig

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, § 3, Lehrsatz II, Anm. 1 (V, 25 f.).

und unterworfen weiß, uud wo es auf der anderen Seite dieses Gesetz doch als das »eigene« versteht und bejaht: da erst stehen wir im Problemgebiet des Ethischen. Schon das populäre sittliche Bewußtsein, von dessen Zergliederung die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« ausgeht, leitet zu dieser Einsicht hin. Denn der Begriff der »Pflicht«, von dem es beherrscht und geleitet wird, enthält bereits alle wesentlichen Bestimmungen in sich, die uns bisher entgegengetreten sind. »Pflichtmäßig« heißt uns eine Handlung nur dann, wenn in ihr jeder Gedanke des Vorteils, der aus ihr zu erwarten ist, jede Berechnung der gegenwärtigen oder künftigen Lust, die sich aus ihr etwa ergeben wird, ja jedes sonstige materiale Absehen überhaupt, ausgeschaltet ist und nur die Richtung auf die Allgemeinheit des Gesetzes, die alle zufälligen und besonderen Regungen in Schranken hält, als alleiniger Bestimmungsgrund übriggeblieben ist. »Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. Daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist . . klar. Worin kann also dieser Wert liegen, wenn er nicht im Willen, in Beziehung auf dessen verhoffte Wirkung, bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen als im Prinzip des Willens, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege und da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmet werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.«[1]) Ebenso wie die Wahrheit einer Vorstellung nach Kant nicht darin besteht, daß sie einem äußeren transszendenten Dinge, wie ein Abbild seinem Urbild ähnlich ist, sondern darin,

---

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Erster Abschnitt, IV, 256.

daß der Vorstellungsinhalt mit anderen gleichartigen Elementen in jenem durchgängigen und notwendigen gesetzlichen Zusammenhang steht, den wir mit dem Namen der Erfahrungserkenntnis bezeichnen: — so kommt das Prädikat des Guten demjenigen Willensakt zu, der nicht von einem zufälligen und einzelnen Antrieb, sondern durch die Rücksicht auf das Ganze der möglichen Willensbestimmungen und ihre innere Übereinstimmung geleitet wird. Der »gute« Wille ist der Wille zum Gesetz und damit zur Einstimmigkeit: eine Einstimmigkeit, die sich sowohl auf das Verhältnis der verschiedenen Individuen bezieht, als auch auf die innere Konsequenz der mannigfachen Willensakte und Handlungen ein und desselben Subjekts, sofern sie, über allen Wechsel der besonderen Motive und Anreize hinweg, jene eigentümliche Geschlossenheit aufweisen, die wir mit dem Namen des »Charakters« zu bezeichnen pflegen. In diesem Sinne — und nur in ihm — ist es die »Form«, die den Wert der Wahrheit, wie den Wert des Guten begründet, indem sie das einemal den Zusammenhang der empirischen Wahrnehmungen zum System der notwendigen und apriorischen Erkenntnis, das anderemal den Zusammenschluß der empirischen Sonderzwecke zur Einheit eines Zieles und einer übergreifenden Zweckbestimmung ermöglicht und in sich faßt. —

Wir stehen damit bereits vor der abschließenden Bezeichnung des Grundprinzips der kritischen Ethik: vor der Formel des »kategorischen Imperativs«. Ein Imperativ heißt hypothetisch, wenn er lediglich anzeigt, welches Mittel gebraucht oder gewollt werden muß, damit ein Anderes, das als Ziel vorausgesetzt wird, sich verwirkliche; — er heißt kategorisch, wenn er als unbedingte Forderung auftritt, die ihre Geltung nicht erst von der eines anderen Zweckes zu entlehnen hat, sondern sie in sich selbst, in der Aufstellung eines letzten, durch sich selbst gewissen Wertes, besitzt. Da aber dieser Grundwert in keinem besonderen Inhalt des Wollens mehr, sondern nur in dessen allgemeiner Gesetzlichkeit gesucht werden kann, so ist hiermit der Gehalt und Gegenstand des einzig möglichen kategorischen Imperativs bereits vollständig umschrieben. »Handle nur nach derjenigen Maxime,« — so lautet nunmehr die Grundregel — »durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.«[1]) Der metho-

[1]) S. bes. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Zweiter Abschnitt, IV, 279 ff.

dische Fortgang, in welchem kraft der reinen Analyse des Pflichtbegriffs dieser Satz erreicht wurde, bildet zugleich für seinen Inhalt die klarste und bestimmteste Erläuterung. Wäre in diesen Inhalt irgendeine Sonderbestimmung aufgenommen, wäre in ihm ein einzelnes Dinglich-Gutes als der höchste Wert behauptet, so könnten wir uns, wenn wir diese Festsetzung nicht einfach als Dogma hinnehmen wollten, der Frage nach dem Grunde dieses Wertvorzugs nicht entschlagen. Jeder Versuch, diese Frage zu beantworten aber würde uns sofort, eben in diesem »Grunde« selbst, ein Anderes und Höheres kennen lehren, von dem der anfangs gesetzte Wert abgeleitet wäre. Der »kategorische Imperativ« hätte sich damit wiederum in einen hypothetischen, das Unbedingt-Wertvolle in ein bedingt Wertvolles verwandelt. Nur in dem Gedanken der allgemeinen Gesetzlichkeit überhaupt als Inhalt des höchsten Wertprinzips sind wir diesem Dilemma enthoben. Denn hier stehen wir an einem Punkte, an dem jede Frage nach einem weiteren »Warum« verstummen muß, — an dem sie ihren Sinn und ihre Bedeutung verliert. Wie wir im theoretischen Gebiet von den bloßen Wahrnehmungen synthetisch zu Urteilen und Urteilskomplexen, von den einzelnen Erscheinungen zu immer umfassenderen Verbänden fortschreiten, bis wir schließlich in den apriorischen Grundsätzen des reinen Verstandes das Urbild und Prototyp aller theoretischen Gesetzlichkeit gefunden haben, bei dem wir als letztem Rechtsgrund der Erfahrung stehen bleiben müssen, ohne diese Gesetzlichkeit selbst wieder von einem weiter Zurückliegenden, von einem Dinglich-Transszendenten »ableiten« zu können: so gilt dasselbe Verhältnis auch hier. Wir messen die Einzelheit an der Einheit, den besonderen psychologisch-wirklichen Antrieb an der Allheit der möglichen Willensbestimmungen überhaupt und wir bestimmen ihm kraft des Bezuges auf diese Allheit seinen Wert; aber für diesen Maßstab als solchen haben wir keine andere Beglaubigung als diejenige, die in ihm selber liegt. Weshalb die Ordnung dem Chaos, weshalb die freie Unterordnung unter die Allgemeinheit eines selbstgegebenen Gesetzes der Willkür der individuellen Begehrungen vorzuziehen ist: darauf erteilt uns die kritische Ethik keine Antwort mehr.[1]) In der Kritik der Vernunft, der theoretischen wie der praktischen, ist die Idee der

---

[1]) Vgl. hierzu bes. den Beginn des Abschnitt »Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt«, V, 308 ff.

Vernunft, die Idee einer letzten und höchsten Bindung der Erkenntnis und des Willens vorausgesetzt. Wer diese Idee nicht anerkennt, der stellt sich damit außerhalb des Umkreises ihrer Problemstellung — außerhalb der Begriffe, die sie von »Wahr« und »Falsch«, von »Gut« und »Böse« besitzt und die sie vermöge der Eigenart ihrer Methodik allein zu begründen vermag.[1])

So findet eine Prämisse, die allen bisherigen Entwicklungen zugrunde lag, hier erst ihre wahrhafte inhaltliche Erfüllung. In der Selbstbestimmung des Willens weiß und begreift die Vernunft erst sich selbst: und dieses ihr Wissen ist es, was ihren eigentlichen und tiefsten Wesensgehalt ausmacht. Auch im Gebiet der theoretischen Erkenntnis trat uns die reine »Spontaneität« des Denkens entgegen; aber diese Spontaneität vermochte sich hier gleichsam nur in ihrem Reflexe und Gegenbild zu erkennen. Was die Einheit der Apperzeption und was die einzelnen Begriffe und Prinzipien sind, die sich in ihr gründen, das trat erst in dem Aufbau der Gegenstandswelt hervor, den diese Begriffe vollziehen halfen. Eine Dingwelt, die im Raume und der Zeit geordnet ist, die nach den »Analogien der Erfahrung«, nach den Verhältnissen der Substantialität, der Ursächlichkeit und der Wechselwirkung sich bestimmt, war das Ergebnis, in dem uns die Gliederung des Verstandes und seine eigentümliche Struktur erst deutlich und sichtbar wurde. Das Bewußtsein des Ich, der reinen transszendentalen Apperzeption ist für uns nur in und mit dem Bewußtsein des Gegenstandes als objektiver »Erscheinung« gegeben. Jetzt aber stehen wir vor einem Problem, an dem auch diese letzte Schranke schwindet. Denn freilich müssen wir auch den reinen Willen als ein gesetzlich-Gebundenes und insofern »Objektives« denken: aber diese Objektivität gehört einer ganz anderen Sphäre an, als diejenige, die im räumlich-zeitlichen Phänomen ihren Ausdruck findet. Nicht eine Welt von Dingen, sondern eine Welt freier Persönlichkeiten; nicht ein Inbegriff und ein kausaler Zusammenhang von Objekten, sondern eine Verfassung und Zweck-

---

[1]) Vgl. die Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft (V, 12): »Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar keine Erkenntnis a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiermit keine Not. Es wäre ebensoviel, als wenn Jemand durch Vernunft beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe.«

einheit selbständiger Subjekte ist es, dessen wir hier gewiß werden. Was zuvor mit dem allgemeinen theoretischen Ausdruck der Erscheinung oder des Erfahrungsgegenstandes bezeichnet wurde, das sinkt in dieser Betrachtung zum Wert der bloßen Sache herab, der nun die Person, als ihrer selbst gewisse Einheit, gegenübertritt. In ihr vollendet sich erst die Idee des Selbstzwecks und Endzwecks. Nur bei dem Ding der Natur, das in einem bestimmten Umkreis von Ursachen und Wirkungen gebunden ist, können wir die Frage nach seinem »Woher« und seinem »Wozu« stellen. Angesichts der Person hingegen, die sich kraft ihrer ursprünglichen Gesetzgebung selbst die einheitliche Maxime ihres Wollens und darin ihren »intelligiblen Charakter« gibt, wird diese Frage hinfällig. Die Relativität, die wechselseitige Bedingtheit der Mittel hat hier ihre Schranke an einem absoluten Werte gefunden. »Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeine und für alle vernünftigen Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und notwendige Prinzipien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relativen Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen . . Also ist der Wert aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert als Mittel und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt. . . Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objektives Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst... Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person

eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.«

So fällt die Ordnung der Mittel mit der Ordnung der Naturdinge zusammen, während die Ordnung der Zwecke der der reinen, durch sich selbst bestimmten »Intelligenzen« gleichsteht. Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichtspunkt sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen, führt unmittelbar zu dem Korrelatbegriff einer Gemeinschaft der Vernunftwesen in einem »Reich der Zwecke« weiter. Stehen alle Vernunftwesen unter dem Gesetz, daß sie, in ihrer Konstituierung zur Persönlichkeit, sich zugleich auf die sittliche Individualität aller andern beziehen, daß sie den fundamentalen Wert, den sie sich hierin geben, auch von allen andern Subjekten fordern und allen andern Subjekten zugestehen: — so entspringt hieraus »eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze d. h. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen aufeinander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann«. In ihm gilt nicht mehr der Preis von Sachen, die lediglich als Mittel für ein anderes zu erreichendes Ziel dienen und deren ganzer Wert in dieser Mittelbarkeit entsteht und besteht, sondern die Würde, die jedes Subjekt sich selbst dadurch gibt, daß es sich als Urheber seiner zugleich individuellen und allgemeinen Willensbestimmung begreift.[1])

Damit scheinen wir freilich, indem wir uns einer völlig anderen Ordnung als der der empirisch-phänomenalen Dinge zuwenden, wieder mitten im Bannkreis der Metaphysik zu stehen: aber diese Metaphysik wurzelt nicht in einem neuen Dingbegriff, der dem Begriff des Erfahrungsgegenstandes gegenüber- und entgegentritt, nicht in der Behauptung eines substantiellen »Innern der Natur«, sondern rein und ausschließlich in jener Grundgewißheit, die wir im Bewußtsein des ethischen Gesetzes, als dem Bewußtsein der Freiheit, gewinnen. Jeder andere Zugang zur Welt des »Intelligiblen« und Unbedingten ist uns verschlossen. Der neue Standpunkt, den wir uns im Sollen geben, ist die

---

[1]) S. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Zweiter Abschnitt, IV, 285 ff.

einzige Gewähr, die wir für eine der rein phänomenalen Reihe übergeordnete Geltungssphäre besitzen. Die Antinomie zwischen Freiheit und Kausalität stellt sich damit allerdings noch einmal in ihrer vollen Schärfe vor uns hin. Denn an ebendasselbe Ereignis und ebendieselbe Handlung, dessen »Notwendigkeit«, dessen Nicht-anders-sein können der Gedanke der Kausalität behauptet, stellt die Idee des reinen Willens und des ethischen Gesetzes die Anforderung, daß sie anders als sie eingetreten sind, hätten eintreten sollen. Die gesamte Reihe der miteinander verknüpften und voneinander abhängigen Ursachen wird somit hier wie durch einen Machtspruch vernichtet; die Logik der reinen Naturkenntnis wird in ihrem Grundprinzip aufgehoben. Aber auch wenn wir die Frage in dieser Weise stellen, gilt es zunächst zu erwägen, daß es sich hier zwar um den Gegensatz zweier Arten der Bestimmung, aber keineswegs um den Gegensatz zwischen Bestimmung und Bestimmungslosigkeit schlechthin, handeln kann. In diesem Sinne wird die Freiheit von Kant selbst — mit einem freilich ungenauen und zunächst zweideutigen Ausdruck — als eine »eigene Art von Kausalität« eingeführt. »Da der Begriff einer Kausalität den von G e s e t z e n bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge gesetzt werden muß, so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille eine Unding. Die Naturnotwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Das ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.«[1])

---

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Dritter Abschnitt; IV, 305 f.

Der Wille und die Handlung ist also »unfrei«, wenn sie durch ein einzelnes gegebenes Objekt der Begierde, durch einen besonderen »materialen« Anreiz bestimmt werden; sie sind frei, wenn sie sich durch die Idee der Totalität der Zweckbestimmungen und durch die Forderung ihrer Einheit bestimmen lassen. Denn im ersten Falle ist die Eigenart des bloß mechanischen Geschehens, wie wir es der physischen Welt der Dinge zuschreiben, noch nicht überwunden. Wie die Eigenschaften und Veränderungen einer körperlichen Substanz aufeinander folgen und auseinander hervorgehen, wie der spätere Zustand in dem vorhergehenden schon völlig enthalten und nach einer quantitativen Regel der Erhaltung aus ihm ableitbar ist, so wickelt sich hier die Folge der »inneren« Regungen und Strebungen ab. Der gegebene objektive Reiz löst den ihm entsprechenden Trieb und dieser eine bestimmte Handlung aus: mit der gleichen Notwendigkeit, wie wir sie im Druck und Stoß der Körper denken. Wo indes die Handlung unter dem Gedanken der Autonomie, unter der Forderung des Sollens steht, da findet jede derartige Analogie ihre Schranke. Denn hier rollt nicht die Folge der Zeitmomente und der einzelnen empirischen Inhalte, die in ihnen gesetzt sind, einfach ab; hier überträgt sich nicht lediglich das, was in einem vorangehenden Zeitpunkt gesetzt war, auf einen anderen ihm nachfolgenden: sondern hier ist es eine überzeitliche Betrachtung, in der wir stehen und in der wir ebensowohl Vergangenes und Gegenwärtiges in eins fassen, wie wir in ihr die Zukunft vorwegnehmen.

In jedem einfachsten sittlichen Urteil tritt uns nach Kant dieser Grundzug entgegen. In jedem ist »reine Vernunft für sich allein praktisch«: d. h. sie beurteilt das, was geschehen ist und was also, nach der empirisch-kausalen Ordnung geschehen mußte, als etwas, daß sie aus dem Gesichtspunkt ihrer Normbestimmtheit sowohl anzunehmen als auch zu verwerfen, die Freiheit hat.[1]) Die Beziehung auf ein höchstes, durch sich selbst gewisses Wertkriterium schafft somit für alle Betrachtung des Tatsächlichen gleichsam eine neue Dimension. An die Stelle der fließend immer gleichen Reihe der Geschehnisse, die wir einfach in ihrem Nacheinander verfolgen und gemäß dem Verstandesgrundsatz der Kausalität zu einer objektiv-zeitlichen Ordnung formen können, in welcher

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, § 7, V, 36.

jedem Glied sein »Vorher« und »Nachher« eindeutig bestimmt ist, tritt hier der Begriff und die Antizipation eines teleologischen Systems, in welchem ein Element »für« ein anderes da ist und in dem sich zuletzt alle besonderen materialen Ziele zur Form Einer Zweckgesetzlichkeit, Eines unbedingten Wertes zusammenfassen. Der Wille, der diesen Wert zu erfassen und der sich ihm zu unterstellen vermag, ist der wahrhaft freie Wille: denn er unterliegt nicht mehr den zufälligen, wechselnden und augenblicklichen Bestimmungen, sondern tritt ihnen in reiner Spontaneität gegenüber. Und damit ist freilich zugleich die Ordnung der »Erfahrung«, innerhalb deren die »Kritik der reinen Vernunft« und insbesondere die Deduktion der Kategorien uns in aller Strenge festhielt, überschritten; aber es bleibt bestehen, daß diese Überschreitung von keinem theoretischen Datum aus erfolgt und daher auch kein einziges neues theoretisches Datum zum Aufbau und Ausbau der neuen »intelligiblen« Welt für uns liefert. Die Loslösung von der Erfahrung, von dem Inbegriff der empirischen Gegenstände in Raum und Zeit, erfolgt nicht durch den Verstand, als ob dieser jetzt ein anderes von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung unabhängiges Gebiet der Erkenntnis entdeckte, sondern lediglich durch den Willen, der eine Möglichkeit seiner Anwendung, unabhängig von allen sinnlichen Reizen und allen empirisch-materialen Beweggründen, vor sich sieht. Der Wille ist es, der die tatsächliche Wirklichkeit, der das bloße »Dasein« der Dinge im Grunde schon in jedem seiner wahrhaft selbständigen Akte überschreitet: denn er bindet sich nicht im Gegebenen, sondern ist rein und ausschließlich der sittlichen Aufgabe zugewandt, die ihn über alle Gegebenheit erhebt und fortreißt. In voller Kraft und Reinheit richtet er diese Aufgabe auf, unbekümmert um den Einspruch, den aller vorhandene Bestand des wirklichen Seins und aller bisherige empirische Verlauf der Dinge dawider zu erheben scheint. Wer diesen Schwung des Willens und der sittlichen Idee zu hemmen versuchte, indem er auf die Schranken der Erfahrung, auf die Schranken der Ausführbarkeit hinwiese, dem wäre mit dem ersten Grundgedanken des Idealismus und mit der neuen Beziehung, die durch ihn zwischen Idee und Wirklichkeit hergestellt wird, zu antworten. Es ist kein Zufall, daß Kant sich gerade in diesem Zusammenhange auf Platon beruft, — daß er hier ganz als Platoniker fühlt und spricht. »Plato« — so

heißt es bereits in der »Kritik der reinen Vernunft« — bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichts desto weniger ihre Realität haben und keinesweges bloße Hirngespinste seien. Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist, d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigentümliches Produkt der Vernunft sind. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnisquell machen wollte (wie es wirklich viele getan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen . . . Daß niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweiset gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urteil über den moralischen Wert oder Unwert nur vermittelst dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit notwendig zum Grunde, so weit auch die ihrem Grade nach nicht zu bestimmenden Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon entfernt halten mögen. Die platonische Republik ist als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und Brucker findet es lächerlich, daß der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen teilhaftig wäre. Allein man würde besser tun, diesem Gedanken mehr nachzugehen und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hilfe läßt), durch neue Bemühung in Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Untunlichkeit als unnütz beiseite zu stellen. Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden und an deren Statt nicht rohe Begriffe eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle

gute Absicht vereitelt hätten . . . Wenn man das Übertriebene des Ausdruckes absondert, so ist der Geistesschwung des Philosophen, von der kopeylichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient, in Ansehung desjenigen aber, was die Prinzipien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können, ein ganz eigentümliches Verdienst, welches man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empirischen Regeln beurteilt, deren Gültigkeit als Prinzipien eben durch sie hat aufgehoben werden sollen. Denn in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins und es ist höchst verwerflich, die Gesetze, über das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was getan wird.«[1])

Der grundlegende Unterschied zwischen der »Kausalität des Seins« und der »Kausalität des Sollens«, auf dem der Gedanke der Freiheit beruht, ist damit in aller Schärfe festgestellt. Die Kausalität des Sollens beschränkt sich nicht im Wirklichen, sondern ist auf das Unwirkliche, ja auf das empirisch Unmögliche gerichtet. Der reine Inhalt und die reine Geltung des »kategorischen Imperativs« bliebe daher bestehen, auch wenn die Erfahrung uns keinen einzigen Beleg dafür lieferte, daß jemals ein wirkliches Subjekt nach ihm gehandelt habe — wie sie denn einen solchen Beleg in der Tat in wirklicher Strenge niemals zu liefern vermag, da es uns nicht vergönnt ist, in das Innere der Gesinnung des Handelnden hineinzublicken und die Art seiner leitenden »Maxime« zu bestimmen. Das moralische Gesetz bleibt nichtsdestoweniger »gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft« gegeben, »dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gesetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt würde, auftreiben könnte«.[2]) Nichts kann uns hier vor dem gänzlichen Abfall

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 370ff. (III, 257 ff.).

[2]) Kritik der praktischen Vernunft. Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft (V, 53).

von unseren Ideen der Pflicht bewahren, als die klare Überzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, »sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlaßlich geboten seien«.[1]) Das eben ist die eigentümliche, die spezifische »Realität« der Freiheitsidee, daß sie, indem sie vor der Forderung des scheinbar Unmöglichen nicht zurückschreckt, eben damit erst den wahren Umkreis des Möglichen selbst erschließt, den der Empirist im bisher Wirklichen beschlossen glaubt. So wird der Begriff der Freiheit — wie die Vorrede zur »Kritik der praktischen Vernunft« ausspricht — »der Stein des Anstoßes für alle Empiristen, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für kritische Moralisten, die dadurch einsehen, daß sie notwendig rational verfahren müssen.« Diese Erhabenheit tritt am reinsten dort heraus, wo das Gesetz, dem sich das wollende Subjekt unterwirft, die empirische Existenz eben dieses Subjekts selbst negiert und aufhebt, — wo das Leben, als physisches Dasein betrachtet, der Idee zum Opfer gebracht wird. In solcher Bestimmbarkeit durch außer- und übersinnliche Motive des Handelns ergreifen wir erst wahrhaft das übersinnliche Sein: die Welt des »Intelligiblen« im kritischen Sinne. Anders als durch das Medium des reinen Willens läßt sich dieses Sein nicht erfassen. Sehen wir hiervon ab, so versinkt uns die Welt des Intelligiblen ebenso, wie es für uns keine Welt empirischer Gestalten mehr gibt, wenn wir von der reinen Anschauung des Raumes abstrahieren, — wie es keine »Natur« physischer Dinge, außer durch den Verstandesgrundsatz der Kausalität, gibt.

Auch an dieser Stelle, wo wir mitten in der Betrachtung des einzigen »Absoluten« stehen, zu dem die kritische Ansicht uns hinzuleiten vermag, ist daher die Eigenart der transszendentalen Grundansicht gewahrt. Diese Ansicht bestand darin, daß jede Setzung eines Objektiven korrelativ auf eine Grundform

---

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Zweiter Abschnitt, IV, 264 f.

des Bewußtseins bezogen war: daß jede Behauptung über ein Sein ihre Begründung und Rechtfertigung in einer ursprünglichen Funktion der Vernunft suchen mußte. Diese Beziehung ist hier durchaus erhalten. Der Begriff von einer Verstandeswelt — so erklärt Kant mit aller Schärfe und Bestimmtheit — ist nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken: »welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, welches aber doch notwendig ist, wofern ihm nicht das Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft tätige d. i. frei wirkende Ursache abgesprochen werden soll.«[1]) Die Möglichkeit einer solchen übersinnlichen Natur bedarf demnach keiner apriorischen Anschauung einer intelligiblen Welt, die in diesem Falle als übersinnlich für uns auch unmöglich sein müßte: vielmehr kommt es ausschließlich auf den Bestimmungsgrund des Wollens in den Maximen desselben an, »ob jener empirisch, oder ein Begriff der reinen Vernunft (von der Gesetzmäßigkeit derselben überhaupt) sei, und wie er letzteres sein könne.«[2]) Die Erklärung des so vielfach verkannten und mißdeuteten Kantischen Satzes, daß wir das Intelligible nur »in praktischer Absicht« anzunehmen berechtigt seien, ist damit vollständig gegeben. Die »causa noumenon« bleibt in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher und denkbarer, dennoch ein leerer Begriff. Nun verlangen wir aber auch, sofern wir diesen Begriff zur Grundlegung der Ethik brauchen, nicht die Beschaffenheit eines Wesens, sofern es einen reinen Willen hat, theoretisch zu kennen: es ist uns vielmehr genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Kausalität mit dem der Freiheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze als Bestimmungsgrund derselben) zu verbinden.[3]) Wer darüber hinausgeht oder auch nur hinausstrebt; wer eine Schilderung der intelligiblen Welt versucht, statt sie als die Norm und Aufgabe seines Tuns

---

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Dritter Abschnitt, IV, 318.

[2]) Kritik der praktischen Vernunft, »Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft«; V, 52.

[3]) Kritik der praktischen Vernunft, V, 63.

zu denken; wer in ihr einen Bestand von Objekten, statt eine Zweckordnung und einen Zweckzusammenhang freier Intelligenzen, als sittlicher Persönlichkeiten, sieht: der hat damit den Boden der kritischen Philosophie verlassen. Durch die Freiheit, deren objektive Realität sich uns im Sittengesetz »gleichsam durch ein Faktum« kundgibt, ist gegenüber der Erscheinungswelt freilich eine Sphäre des »An-sich« bezeichnet und bestimmt: aber nicht im Anschauen und Denken, sondern nur im Tun können wir uns ihr nahen, nicht in der Form des »Dinges«, sondern nur in der des Zieles und der Aufgabe wird sie uns faßbar. Man hätte sich manche Schwierigkeit und manche subtile Spekulation über Kants Lehre vom »Ding an sich« — die freilich schon in diesem ihrem Ausdruck paradox und zweideutig ist — erspart, wenn man sich diesen Zusammenhang stets in voller Klarheit gegenwärtig gehalten hätte. Das »An-sich« in praktischer Bedeutung bestimmt keineswegs die »transszendentale Ursache« der Erscheinungswelt; wohl aber führt es auf ihren »intelligiblen Grund« zurück, sofern erst in ihm ihre Bedeutung und ihr Sinn völlig kenntlich wird, sofern uns dadurch der Endzweck auch für alles empirische Wollen und Handeln gewiesen wird. So ist es keine Erweiterung der Erkenntnis von gegebenen übersinnlichen Gegenständen, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntnis derselben in Ansehung des Übersinnlichen überhaupt, was hier gewonnen wird. Die Ideen verlieren hier ihren Charakter der Transszendenz: sie werden »immanent und konstitutiv, indem sie Gründe der Möglichkeit sind, das notwendige Objekt der reinen praktischen Vernunft, den letzten Endzweck und das höchste Gut, nicht nur zu denken, sondern auch wirklich zu machen.«[1])

Kants Lehre vom Gegensatz des empirischen und intelligiblen Charakters erhält ihre volle Bedeutung erst innerhalb dieser allgemeinen Problemverknüpfung. Denkt man — wie Schopenhauer es getan hat — den intelligiblen Charakter in der Weise, daß das wollende Subjekt sich in einem vorzeitlichen, seiner empirischen Existenz zugrunde liegenden Akt seine Wesensbestimmtheit ein für allemal gegeben habe, an die es nun in der Welt

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, V, 146 f.; vgl. die Einleitung: »Von der Idee einer Kritik der praktischen Vernunft« (V, 17), sowie V, 54.

der Erfahrung unausweichlich gebunden bleibe, so gerät man damit in ein völlig unentwirrbares Labyrinth metaphysischer Fragen. Denn wir besitzen keine einzige Kategorie, die uns ein derartiges Verhältnis des »An-sich« und der Erscheinung, des schlechthin Unzeitlichen und Außerzeitlichen zur Sphäre der Zeitlichkeit erklären und deuten könnte. Aber alle diese Zweifel schwinden sofort, wenn man Kants Lehre auch an diesem Punkte wieder von dem Boden der Metaphysik und Mystik auf den der reinen Ethik versetzt; wenn man sie in dem Sinne nimmt, in dem Schiller und Fichte sie verstanden haben. Dann erst zeigt es sich, daß die Bedeutung des intelligiblen Charakters uns nicht in eine mythische Vergangenheit zurück-, sondern in die ethische Zukunft vorausweist. Die Gegebenheit, auf die er hinführt und deren wir in seinem Begriff wahrhaft gewiß werden, ist wiederum nur die Gegebenheit unserer unendlichen praktischen Aufgabe. Ein und dieselbe Handlung steht das eine Mal unter dem Zwange der vergangenen und abgelaufenen Ursachen, während sie sich auf der anderen Seite unter den Gesichtspunkt der künftigen Zwecke und ihrer systematischen Einheit stellt. In der ersteren Betrachtung erhält sie ihre empirische Daseinsbedeutung, in der zweiten ihren Wertcharakter; in jener gehört sie der Reihe der Ereignisse, in dieser der intelligiblen Ordnung des Sollens und der freien ideellen Bestimmung an.

Wiederum kann sich Kant hier für diese zweifache Form der Beurteilung auf den Ausspruch des schlichten populären Bewußtseins berufen. Der Rechtsanspruch selbst der gemeinen Menschenvernunft auf Freiheit des Willens — so führt er aus — gründet sich auf das Bewußtsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloß subjektiv-bestimmenden, sinnlichen Ursachen und Antrieben. Der Mensch, der sich mit einem autonomen Willen begabt denkt, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, als wenn er sich wie ein Phänomen in der Sinnenwelt wahrnimmt und seine Kausalität äußerer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft. Daß er sich alles auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, enthält nicht den geringsten Widerspruch; denn es beruht im ersten Falle auf dem Bewußtsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, im zweiten auf dem Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als eines tätigen Subjekts, das im Ver-

nunftgebrauch von der passiven Gebundenheit an sinnliche Eindrücke unabhängig ist.[1]) Die Bestimmung des Gegenstandes erfolgt somit auch hier, gemäß dem Grundzug der transszendentalen Methodik, durch die Vermittlung der Analyse des Urteils. Urteile ich, daß ich diese oder jene Handlung, die ich getan, hätte unterlassen sollen, so wäre eine solche Aussage sinnlos, wenn in ihr das »Ich« lediglich in einfacher Bedeutung genommen würde. Denn das Ich als sinnlich-empirisches Phänomen, als dieser bestimmte Wille unter diesen bestimmten Bedingungen, mußte die Handlung vollziehen: wäre uns der empirische Charakter eines Menschen vollständig bekannt, so könnten wir all sein Tun und Treiben genau ebenso vorausbestimmen, als wir eine Sonnen- oder Mondfinsternis im voraus berechnen können. In Wahrheit aber ist in dem Urteil ein ganz anderer Zusammenhang gesetzt und gemeint. Die Handlung wird verworfen, sofern in ihr nur einzelne und zufällige, dem jeweiligen Augenblicke entsprechende Motive bestimmend waren, die die Rücksicht auf das Ganze der teleologischen Bestimmungsgründe überwogen. Das Ich hat sein wahres, sein intelligibles »Wesen« verleugnet, indem es diese momentane Zufälligkeit einer Einzellage und eines Einzelantriebs über sich Herr werden ließ: es stellt dasselbe her, indem es aus der postulierten Einheit seines »Charakters« heraus, die besondere Handlungsweise prüft und verurteilt. So erscheint das »Intelligible«, die gedachte Einheit der Normbestimmungen, als der durchgängige Maßstab, dem wir alles Empirische unterstellen. Das Phänomenon wird auf das Noumenon als auf seinen eigentlichen Grund bezogen: nicht in dem Sinne, daß damit ein gegebenes übersinnliches Substrat erkannt würde, sondern in dem Sinne, daß dadurch erst seine eigentliche Wertbedeutung, seine Stelle im »Reich der Zwecke« festgesetzt wird.

Daß nichtsdestoweniger der Gedanke des *»mundus intelligibilis«*, wie er seit der Dissertation her bestand, in Kraft bleibt, daß die Idee des Sollens sich überhaupt zur Darstellung einer »Welt« verdichtet: dies hat seinen tiefen methodischen Grund. Denn überall dort, wo die kritische Analyse uns eine spezifisch eigentümliche Weise des Urteils entdeckt und kenntlich macht, da ordnet sie dieser Urteilsform auch eine besondere Form des »Gegenstandes« zu. Diese Objektivierung ist eine Grundfunktion

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 3. Abschnitt, IV, 317.

der reinen theoretischen Vernunft selbst, deren wir uns nicht entschlagen können; aber es gilt freilich, in jedem einzelnen Falle genau zu unterscheiden, welcher Geltungssphäre die Erkenntnis und das Urteil angehört und welches demgemäß die Seinsart ist, die sich darauf gründet. Für das Gebiet der praktischen Vernunft hat Kant diese Untersuchung in jenem wichtigen Abschnitt durchgeführt, den er als »Typik der reinen praktischen Urteilskraft« überschreibt. An dem Gegensatz von »Typus« und »Schema« wird hier der Gegensatz in der Objektivierung zum Sinnlichen und zum Übersinnlichen kenntlich gemacht. Die Erfahrungswelt, die Welt der Physik und der Naturwissenschaft überhaupt, entsteht uns dadurch, daß der Verstand seine allgemeinen Grundsätze auf die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit bezieht — daß er sie gleichsam diesen reinen Grundformen einzeichnet. Die empirischen Begriffe des »Dinges« und seiner physischen Eigenschaften und Veränderungen kommen zustande, indem wir die reinen Kategorien von Substanz und Accidenz, von Ursache und Wirkung, mit konkret-anschaulichem Gehalt erfüllen: indem wir in der Substanz nicht lediglich den Träger und das rein logische Subjekt der einzelnen Merkmale, sondern die Beharrlichkeit und Dauer, in der Kausalität nicht lediglich das Verhältnis des »Grundes« zum »Begründeten« und Abhängigen, sondern die Bestimmung des objektiven Zeitverhältnisses in einer empirischen Folge von Erscheinungen denken. Jede derartige Form der Dingsetzung ist uns, wenn es sich um die Charakteristik des Intelligiblen handelt, versagt. Ein Analogon des Naturgesetzes zwar besteht auch hier: wie denn eine der bekanntesten Formeln des »kategorischen Imperativs« dem Willen gebietet, so zu handeln, als ob die Maxime seiner Handlung durch ihn zum »allgemeinen Naturgesetze« werden sollte.[1]) Aber die »Natur«, die hier gemeint ist, ist nicht das sinnliche Dasein der Objekte, sondern die systematische Beziehung der Einzelzwecke zueinander und ihre harmonische Zusammenfassung in einem »Endzweck«. Sie ist ein Vorbild, ein Typus, an dem wir jede besondere Willensbestimmung messen, nicht ein dinglich bestehendes Urbild, das sich losgelöst von dieser praktischen Beziehung für sich anschauen läßt. Was sie mit der sinnlich-physischen Welt gemein hat, ist

[1]) Vgl. z. B. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschnitt, IV, 279.

lediglich das Moment des »Bestandes«, der einen unverrückbaren Ordnung, das wir in beiden gleichmäßig denken, — aber in dem einen Falle handelt es sich um eine Ordnung, die wir als außer uns vorhandene anschauen, in dem andern um eine solche, die wir kraft der Autonomie des sittlichen Gesetzes tätig hervorbringen.

So ist es erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligiblen Natur zu brauchen, »solange ich nur nicht die Anschauungen und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sondern bloß die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt darauf beziehe.«[1]) Geschieht aber diese Übertragung, lassen wir die Grenzen des Sinnlichen und des Übersinnlichen unmerklich ineinander überfließen, — so ergibt sich mit innerer Notwendigkeit wieder jene Form der Mystik, die Kant seit den »Träumen eines Geistersehers« unablässig bekämpft hatte. Indem das Sollen in ein Bild verwandelt wird, verliert es seine produktive, seine »regulative« Kraft. Wir gelangen auf diesem Wege zum »Mystizism der praktischen Vernunft«, welcher das, was nur zum Symbol diente, zum Schema macht, d. i. wirkliche und doch nicht sinnliche Anschauungen (eines unsichtbaren Reiches Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Überschwengliche hinausschweift. Und es ist hierbei wichtig und methodisch bezeichnend, daß zu solcher mystischen Schwärmerei nicht etwa die reine Aprioritätslehre, sondern umgekehrt die rein empiristische Begründung der Ethik, die Auffassung der Moral als Glückseligkeitslehre, am ehesten verführt. Weil diese Ansicht keine andern als sinnliche Motive kennt, darum kann sie auch in allem scheinbaren Überschwang über die Erfahrung und in aller Ausmalung eines »Jenseits« der Sinne, über sinnliche Beschreibungen niemals wahrhaft hinauskommen. Sofern praktische Vernunft als pathologisch bedingt d. i. das Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Prinzip der Glückseligkeit bloß verwaltend, zum Grunde gelegt würde, so würden Mahomets Paradies oder der Theosophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, so wie jedem sein Sinn steht, der Vernunft ihre Ungeheuer aufdrängen; und es wäre alsdann ebenso gut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszu-

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft (V, 78).

geben.[1]) Und man befürchte nicht etwa, daß, wenn wir auf solche sinnliche Stützen und Hülfen verzichten, der reine ethische Imperativ abstrakt und formell und somit unwirksam bleiben könnte. »Es ist eine ganz irrige Besorgnis,« so betont die Kritik der Urteilskraft, — und in Worten dieser Art besitzt man den ganzen Kant — »daß, wenn man die Moralität alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, sie alsdann keine andere als kalte leblose Billigung und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgekehrt, denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nötig sein, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mäßigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasm steigen zu lassen, als, aus Furcht vor Kraftlosigkeit dieser Ideen, für sie in Bildern und kindischem Apparat Hilfe zu suchen ... Die reine seelenerhebende, bloß negative Darstellung der Sittlichkeit bringt ... keine Gefahr der Schwärmerei, welche ein Wahn ist, über alle Grenze der Sinnlichkeit hinaus etwas sehen, d. i. nach Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen) zu wollen; eben darum, weil die Darstellung bei jener bloß negativ ist. Denn die Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit schneidet aller positiven Darstellung gänzlich den Weg ab: das moralische Gesetz aber ist an sich selbst in uns hinreichend und ursprünglich bestimmend, so daß es nicht einmal erlaubt, uns nach einem Bestimmungsgrunde außer demselben umzusehen.«[2])

So endet auch hier die Lehre Kants in einem »Unerforschlichen«; aber es ist dennoch ein ganz anderes Verhältnis als dasjenige, das uns innerhalb der Kritik der bloßen theoretischen Vernunft entgegentrat. Wenn vom »Ding an sich« die Rede ist, wenn von ihm eine Form des Seins behauptet wird, dagegen seine Erkennbarkeit bestritten wird, so liegen hierin scheinbar unlösliche Schwierigkeiten; denn auch die Setzung seines bloßen Vorhandenseins, abgesehen von seiner näheren Bestimmung, läßt sich nicht anders als in jenen Formen der Erkenntnis vollziehen, deren transszendenten Gebrauch die Kritik der reinen

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft, V, 131.

[2]) Kritik der Urteilskraft, Analytik des Erhabenen, § 29, V, 347.

Vernunft gerade abschneiden will. Im Gebiet der Kantischen Freiheitslehre indes sind wir diesem Konflikt enthoben. Auch die Freiheit und das sittliche Gesetz, das sich im kategorischen Imperativ darstellt, müssen freilich in Kants Sinne als unerforschlich anerkannt werden. Sie bezeichnen uns das letzte »Warum« für alles Sein und Geschehen, indem sie das Geschehen auf seinen Endzweck beziehen und es in einem höchsten Wert verankern; aber für sie selbst läßt sich nach keinem weiteren Warum mehr fragen. So sind wir im rein logischen Sinne hier allerdings in »eine Art von Zirkel« verstrickt, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben. »Denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedne Brüche gleiches Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen.«[1]) Aber dieses logische Dilemma kann und soll uns in unserm Wollen und Handeln nicht beirren. Hier bedürfen wir für das »Faktum« der Freiheit keiner weiteren Erklärung, weil das Unbeschreibliche für uns getan ist. Die Grenze der Erkenntnis ist keine Grenze der Gewißheit: denn eine höhere Gewißheit, als diejenige, die uns unseres sittlichen Selbst, unserer eigenen autonomen Persönlichkeit versichert, kann es für uns nicht geben. Die Vernunft würde alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei. Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne, wie man sich diese Art von Kausalität theoretisch und positiv vorzustellen habe: das läßt sich nicht mehr durch irgendein anderes, theoretisch aufzeigbares Datum einsehen, sondern wir können und müssen nur, daß eine solche Kausalität sei, durchs moralische Gesetz und zu seinem

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 3. Abschnitt, IV, 310.

Behufe annehmen.[1]) Aber nichtsdestoweniger steht uns jetzt das »Unerforschliche« nicht mehr in abstrakter Dinghaftigkeit, nicht als ein unbekanntes substantielles Wesen gegenüber, sondern es hat sich uns im letzten Gesetz unserer Intelligenz als freier Persönlichkeit enthüllt und ist uns damit, wenngleich nicht weiter erklärbar, so doch innerlich verständlich geworden. So begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs; »wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.« Bis zu diesem Punkt vorzudringen aber ist notwendig, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt auf eine den Sitten schädliche Art nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse herumsuche, »andererseits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transszendenter Begriffe unter dem Namen der intelligiblen Welt kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinsten verliere.«[2]) Das Dunkel der theoretischen Einsicht an diesem Punkte lichtet sich für uns im Tun: aber dieses Licht wird uns nur so lange zuteil, als wir wirklich mitten im Tun selbst stehen und nicht versuchen, es wieder in bloße abstrakte Spekulationen aufzulösen und umzudeuten.

So tritt, wo das Wissen endet, der »moralische Vernunftglaube« ein, der von der Freiheit als Grundfaktum ausgeht, um von hier aus die Gewißheit von Gott und Unsterblichkeit nicht zu folgern, sondern zu fordern. Der Charakter dieser Postulate, mit denen Kant die Entwicklung seiner Ethik abschließt, scheint freilich rein methodisch zunächst nicht zweifelfrei bestimmt. Denn für den Freiheitsgedanken kann es im strengen Sinne sowenig eine weitere Ergänzung, als eine weitere Begründung geben. Das Reich des Sollens ist durch ihn, als oberstes Prinzip, umgrenzt und völlig erschöpft — zum Reich des Seins aber läßt sich von ihm nicht anders als durch eine völlige μετάβασις εἰς ἄλλο γένος gelangen. Darüber freilich bleibt bei Kant nicht der geringste Zweifel zurück, daß im Gottesbegriff

---

[1]) Grundlegung, a. a. O., IV, 319 ff.; Kritik der praktischen Vernunft, V, 80 u. 145.

[2]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV, 322 ff.

kein neuer und festerer Grund des Freiheitsgedankens, als derjenige, der im Bewußtsein und in der Geltung des sittlichen Gesetzes selbst liegt, gegeben werden kann. Dieser Begriff soll nicht die Gültigkeit der Idee der Selbstgesetzgebung von einer höchsten metaphysischen Realität ableiten; sondern er soll nur die Anwendbarkeit dieser Idee auf die empirisch-phänomenale Wirklichkeit aussprechen und verbürgen. Der reine Wille läßt sich in dem, was er beschließt, nicht durch die Erwägung der Tunlichkeit und nicht durch die Voraussicht der empirischen Folgen der Handlung bestimmen: denn eben dies charakterisiert ihn, daß er nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgendeines vorgesetzten Zwecks, sondern allein durch die Form des Wollens selbst, durch die Gesinnung und Maxime, aus der er fließt, seinen Wert erhält. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen, noch abnehmen.[1]) So wenig indessen der Wille selbst sich in seinem Entschluß von der Rücksicht auf den Erfolg abhängig macht, so wenig können wir uns doch andererseits, als praktisch Denkende und Handelnde, der Frage verschließen, ob überhaupt die gegebene empirische Realität der Dinge fähig ist, das Ziel des reinen Willens fortschreitend zu verwirklichen. Sind Sein und Sollen völlig getrennte Sphären, so schließt der Gedanke, daß beide sich auch für immer ausschließen könnten, daß dem Gebot des Sollens, von dessen unbedingter Gültigkeit sich freilich nichts abdingen läßt, im Bereich des Daseins unübersteigliche Schranken seiner Durchführung gesetzt seien, zum mindesten keinerlei logischen Widerspruch ein. Die schließliche Konvergenz beider Reihen, die Behauptung, daß die Ordnung der Natur in ihrem empirischen Verlauf zuletzt auf einen Weltzustand führen werde und müsse, der der Ordnung der Zwecke gemäß ist, läßt sich somit nicht mehr demonstrieren, sondern nur noch postulieren. Und der Gehalt dieser Forderung ist es, der nach Kant den »praktischen« Sinn des Gottesbegriffs ausmacht. Nicht als Schöpfer, nicht als Erklärung des »Anfangs« der Welt wird Gott hier gedacht, sondern als Bürgschaft ihres sittlichen Zieles und »Endes«. Das höchste Gut in der Welt, die endliche Übereinstimmung zwischen »Glückseligkeit« und »Glückwürdigkeit« ist nur möglich, sofern eine oberste Ursache

---

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten IV, 250.

der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes.[1]) Diese Annahme ist keineswegs zur Sittlichkeit, wohl aber ist sie durch sie notwendig. Wir müssen eine moralische Weltursache annehmen, um uns, gemäß dem moralischen Gesetze, einen Endzweck vorzusetzen; und soweit als das letztere notwendig ist, so weit (d. i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere notwendig anzunehmen.[2]) Die Absicht ist somit auch hier keineswegs, Gott im Sinne der Metaphysik als die unendliche Substanz mit ihren Attributen und Eigenschaften zu begreifen, sondern uns selbst und unsern Willen danach bestimmen zu wollen.[3]) Der Begriff von Gott ist die konkrete Form, unter der wir unsere intelligible sittliche Aufgabe und ihre fortschreitende empirische Erfüllung denken.

Und eine analoge Bedeutung ist es, die nach Kant der Idee der Unsterblichkeit zukommt: denn auch diese entsteht uns, indem wir den Gedanken von der Unendlichkeit unserer Bestimmung, von der Unabschließbarkeit der Aufgabe, die dem Vernunftwesen gesetzt ist, in die zeitliche Form der Dauer und Ewigkeit kleiden. Die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze ist eine Vollkommenheit, deren ein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist: »da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen.«[4]) Mehr als an irgendeiner anderen Stelle seiner Lehre steht Kant hier in der Kontinuität der philosophischen Weltansicht des achtzehnten Jahrhunderts. Wie Lessing in der »Erziehung des Menschengeschlechts«, so hält auch er im Gedanken der Unsterblichkeit die

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, V, 136.

[2]) Kritik der Urteilskraft, § 87 (V, 531 f.), vgl. bes. V, 553 Anm.

[3]) Kritik der Urteilskraft, § 88 (V, 538).

[4]) Kritik der praktischen Vernunft (V, 132).

Forderung einer unendlichen Entwicklungsmöglichkeit des sittlichen Subjekts fest; und wie dieser verschmäht er es, diesen Gedanken zum Bestimmungsgrund des sittlichen Willens zu machen, der vielmehr unbekümmert um die Hoffnung der Zukunft lediglich dem immanenten selbstgegebenen Gesetz zu folgen hat.[1]) Die sittliche Tatkraft muß sich selbst an diesem Punkte Zeugnis genug sein. Jeder fremde und äußere Antrieb, der zu ihr hinzugefügt würde, müßte sie vielmehr schlaff und an sich selbst und ihrer eigentümlichen Energie irre machen. Angenommen selbst, es gäbe ein Mittel, die persönliche Fortdauer des Individuums durch die bündigsten logischen Argumente zu erweisen, so daß wir sie uns wie ein zweifellos feststehendes Faktum gleichsam vor Augen stellen könnten: so wäre damit, vom Standpunkte des Handelns aus, mehr verloren als gewonnen. Die Übertretung des sittlichen Gesetzes würde alsdann, in der Gewißheit einer künftigen Strafgerechtigkeit, freilich vermieden, das Gebotene würde getan werden; »weil aber die Gesinnung, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, . . . so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existieren. Das Verhalten der Menschen, solange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo wie im Marionettenspiel alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde.«[2]) So befreit gerade das Moment der Ungewißheit, das in rein theoretischem Sinne genommen dem Gedanken der Unsterblichkeit anhaftet, unser Leben von der Starrheit des bloß abstrakten Wissens und gibt ihm die Farbe der Entschließung und der Tat. Der »praktische Vernunftglaube« leitet uns an diesem Punkte sicherer, als jede logische Deduktion es vermöchte, weil er, unmittelbar vom Mittelpunkt des Tuns ausgehend, auch wieder unmittelbar ins Gebiet des Tuns eingreift und seine Richtung bestimmt.

---

[1]) Vgl. bes. oben S. 86 f.

[2]) Kritik der praktischen Vernunft, V, 159.

Mit der Lehre von den Postulaten findet das kritische System der Ethik seinen Abschluß — und wir können hier rückblickend noch einmal die Hauptphasen in der Entwicklung von Kants ethischer Lebensansicht überblicken. Das Problem der Unsterblichkeit kann hierbei als Leitfaden dienen; denn es geht durch alle Epochen der Kantischen Spekulation hindurch. Schon die erste, im wesentlichen naturwissenschaftlich und naturphilosophisch gerichtete Periode nimmt es auf: das Weltbild der modernen Astronomie, die Kosmologie und die Kosmophysik Newtons dient zur Grundlage für die metaphysischen Betrachtungen über die Fortdauer und die Entwicklungsfähigkeit der individuellen Seele. Die Welt des Seins und die des Sollens sind hier noch nicht geschieden, sondern unvermittelt schweift der Blick von der einen zur andern über. Die Gegensätze zwischen beiden heben sich in der Einheit der ästhetischen Stimmung auf, die dieser Weltbetrachtung zugrunde liegt. »Sollte die unsterbliche Seele« — so endet Kant die »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels« — »wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer künftigen Dauer . . . an diesen Punkt des Weltraums, an unsere Erde jederzeit geheftet bleiben? . . . Wer weiß, ist es ihr nicht zugedacht, daß sie dereinst jene entfernte Kugeln des Weltgebäudes und die Trefflichkeit ihrer Anstalten, die schon von weitem ihre Neugierde so reizen, von nahem soll kennen lernen? Vielleicht bilden sich darum noch einige Kugeln des Planetensystems aus, um nach vollendetem Ablaufe der Zeit, die unserem Aufenthalt allhier vorgeschrieben ist, uns in andern Himmeln neue Wohnplätze zu bereiten. Wer weiß, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten? . . . In der Tat, wenn man mit solchen Betrachtungen . . . sein Gemüt erfüllt hat, so gibt der Anblick eines bestirnten Himmels bei einer heitern Nacht eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und gibt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen.« So stellt sich hier bereits für Kant jene durchgängige Analogie her, die die Kritik der praktischen Vernunft später in ihren bekannten und berühmten Schlußsätzen ausgesprochen und entwickelt hat. Der »bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir« weisen wechselweise auf-

einander hin und dienen einander zur Deutung. »Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne.« Hält man diese Worte neben die Schlußbetrachtungen der »Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels«, so wird, bei aller tiefen Verwandtschaft der intellektuellen Grundstimmung, zugleich der entscheidende Fortschritt deutlich, der durch die »Kritik der reinen Vernunft« vollzogen ist. Naturbetrachtung und Zweckbetrachtung sind jetzt ebensowohl geeint, als voneinander geschieden, sowohl aufeinander bezogen als einander entgegengesetzt. Diese doppelte Bestimmung gilt es festzuhalten, wenn einerseits die Wissenschaft in ihrem eigenen Gebiet vor allen fremdartigen Eingriffen, vor aller Erklärung durch transszendente Zwecke bewahrt — und wenn andererseits die Sittlichkeit in der Kraft ihrer reinen und eigentümlichen Motive erhalten werden soll. Wir dürfen ebensowenig nach dem schlechthin unbedingten, geistigen »Inneren der Natur« fragen, das vielmehr eine »bloße Grille« ist und bleibt,[1]) wie wir andererseits für das Reich der Freiheit und des Sollens nach irgendeiner andern Begründung und Erläuterung suchen dürfen, als derjenigen, die im Gehalt des obersten sittlichen Gesetzes selbst liegt. Im Gang der empirisch-geschichtlichen Kultur sind beide Forderungen verletzt worden. »Die Weltbetrachtung fing von dem herrlichsten Anblicke an, den menschliche Sinne nur immer vorlegen und unser Verstand in ihrem weiten Umfange zu

---

[1]) S. Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 333 (III, 235).

verfolgen, nur immer vertragen kann und endigte — mit der Sterndeutung. Die Moral fing mit der edelsten Eigenschaft in der menschlichen Natur an, deren Entwicklung und Kultur auf unendlichen Nutzen hinaussieht, und endigte — mit der Schwärmerei oder dem Aberglauben.« Erst die Kritik der theoretischen wie der sittlichen Vernunft kann vor beiden Irrwegen bewahren, — kann verhüten, daß wir den Umlauf der Himmelskörper, statt ihn mathematisch und mechanisch zu erklären, auf geistige Grundkräfte und leitende Intelligenzen zurückführen, und daß wir andererseits reine Gesetze des Sollens und die intelligible Ordnung, die sich uns in ihnen eröffnet, in sinnlichen Bildern zu beschreiben suchen. Diesen Unterschied, diesen »Dualismus« zwischen Idee und Erfahrung, zwischen Sein und Sollen einzuschärfen und gerade in ihm und durch ihn die Einheit der Vernunft zu behaupten; das läßt sich jetzt als die allgemeinste Aufgabe bezeichnen, die das kritische System sich stellt.

Und zugleich mit dieser objektiven Einheit seiner Lehre steht nun auch die Einheit von Kants Persönlichkeit, steht der Charakter des Mannes mit seinem unbestechlichen kritischen Wahrheitssinn und seiner unerschütterlichen, von keinem Zweifel beirrten sittlichen Grundüberzeugung, mit der nüchternen Strenge des Denkens und dem Schwung und Enthusiasmus des Wollens in aller Klarheit vor uns. Immer bestimmter hat sich im Verlauf von Kants Entwicklung als Denker und Schriftsteller dieser doppelte Zug seines Wesens ausgeprägt. In den Jugendwerken, in denen neben der Schärfe und Bestimmtheit des analytischen Denkens noch die volle Kraft der synthetischen Phantasie herrscht, läßt sich Kants Gedanke noch oft zu einem fast lyrisch-enthusiastischen Überschwang fortreißen: und mancher Zug in der »Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels« deutet noch darauf hin, daß wir hier im Zeitalter der Empfindsamkeit stehen. Aber je weiter Kant fortschreitet, um so mehr trennt er sich in dieser Hinsicht von der Gefühlsrichtung der Zeit. In dem Kampf gegen die sittlichen und ästhetischen Ideale der Epoche der Sentimentalität steht er jetzt unmittelbar neben Lessing. Charakteristisch hierfür ist es besonders, wie er in seinen Vorlesungen über Anthropologie das bekannte Urteil, das Lessing in den »Litteraturbriefen« über Klopstock gefällt hat, aufnimmt und bestätigt. Klopstock ist ihm »lange kein eigentlicher Dichter«, weil ihm die eigentliche Kraft der Gestaltung versagt sei: er

rühre nur »per sympathie«, indem er selbst als ein Gerührter rede. Noch schärfer und unerbittlicher aber richtet sich Kants literarisches und ethisches Urteil gegen die ganze Gattung der »Romanenschreiber«, die wie Richardson in ihren Charakteren Bilder einer erträumten idealischen Vollkommenheit entwerfen und dadurch den Willen zur Nacheiferung anzureizen vermeinen. Alle diese »Meister in der gefühl- und affektvollen Schreibart« sind ihm nur »Mystiker des Geschmacks und Sentiments«.[1]) Denn Gefühle erregen freilich Tränen, aber nichts in der Welt trocknet eher als Tränen: Grundsätze des Tuns dagegen müssen auf Begriffe errichtet werden. »Auf alle andere Grundlage können nur Anwandlungen zustande kommen, die der Person keinen moralischen Wert, ja nicht einmal eine Zuversicht auf sich selbst verschaffen können, ohne die das Bewußtsein seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Charakters, das höchste Gut im Menschen, gar nicht stattfinden kann.«[2]) Auf den vielberufenen und vielbeklagten »Rigorismus« der Kantischen Ethik fällt erst in diesem Zusammenhange volles Licht. Er ist die Reaktion von Kants durch und durch männlicher Denkweise gegen die Verweichlichung und Verzärtelung, die er rings um sich überall herrschend sah. In diesem Sinne ist er in der Tat von denen verstanden worden, die den Wert und die Kraft des Kantischen Befreiungswerkes an sich selbst erfahren haben. Nicht nur Schiller, der es in einem Brief an Kant ausdrücklich beklagt, daß er für einen Augenblick das »Ansehen eines Gegners« der Kantischen Ethik gewinnen konnte,[3]) sondern auch Wilhelm von Humboldt, Goethe und Hölderlin stimmen in diesem Urteil überein. Goethe rühmt es als Kants »unsterbliches Verdienst«, daß er die Moral aus dem schlaffen und knechtischen Zustand, in dem sie durch den bloßen GlückseligkeitsKalkül geraten war, erlöst und so »uns alle von jener Weichlichkeit, in die wir versunken waren, zurückgebracht hat.«[4]) So hat

---

[1]) Zu Kants Urteilen über Klopstock und Richardson s. Schlapp, Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft, Göttingen 1901, S. 170, 175, 299.

[2]) Kritik der praktischen Vernunft (V, 166ff.).

[3]) Schiller an Kant, 13. Juni 1794.

[4]) Goethe zu Kanzler von Müller, 29. April 1818.

gerade der »formalistische« Charakter der Kantischen Ethik sich geschichtlich als das eigentlich fruchtbare und wirksame Moment erwiesen: eben dadurch, daß sie das sittliche Gesetz in seiner größten Reinheit und Abstraktion erfaßte, hat die Kantische Ethik unmittelbar und konkret in das Leben der Nation und der Epoche eingegriffen und ihm eine neue Richtung gegeben.

Sechstes Kapitel.

Die Kritik der Urteilskraft.

1.

In einem Brief an Schütz vom 25. Juni 1787, in dem der Abschluß des Manuskripts der »Kritik der praktischen Vernunft« gemeldet wird, lehnt Kant die Besprechung des zweiten Teils der Herderschen »Ideen« in der Jenaer Literaturzeitung mit der Begründung ab, daß er sich von allen Nebenarbeiten fernhalten müsse, um alsbald zur Grundlage der Kritik des Geschmacks fortzuschreiten. In solcher Weise drängen sich ihm in dieser sachlich ertragreichsten und fruchtbarsten Periode seines Lebens die großen literarischen und philosophischen Aufgaben zusammen. Hier gibt es keinen Moment des Ausruhens und des Verweilens in der abgeschlossenen Leistung, sondern unablässig treibt die innere Konsequenz der Gedankenentwicklung zu neuen Problemen weiter. Was selbst den Größten nur in den glücklichen Epochen der Jugend oder der männlichen Reife vergönnt zu sein pflegt: das stete Hinauswachsen über sich selbst — das hat Kant in dem Jahrzehnt zwischen dem sechzigsten und siebzigsten Lebensjahr im vollkommensten und tiefsten Sinne an sich erfahren. Die Werke dieser Epoche zeigen die schöpferische Kraft der Jugend vereint mit der Reife und Vollendung des Alters. Sie sind zugleich aufbauend und ausbauend: sie gehen gleichzeitig auf die Erschließung neuer Problemgebiete und auf die immer bestimmtere architektonische Ordnung des gewonnenen gedanklichen Materials aus. Was die »Kritik der Urteilskraft« betrifft, so scheint

in ihr auf den ersten Blick dieser letztere Zug freilich den ersten zu überwiegen. Die Konzeption des Werkes scheint zunächst mehr durch Erwägungen über die äußere systematische Gliederung der Haupt- und Grundbegriffe der Kritik, als durch die Entdeckung einer eigenen, spezifisch neuen Gesetzlichkeit des Bewußtseins bestimmt. Denn die Urteilskraft selbst stellt sich ihrer ersten Begriffsbestimmung nach als eine Vermittlung dar, die zwischen die theoretische und die praktische Vernunft treten und beide miteinander zu einer neuen Einheit verknüpfen will. Natur und Freiheit, Sein und Sollen müssen zwar dem Grundgedanken der kritischen Lehre nach geschieden bleiben: aber nichtsdestoweniger wird ein Standpunkt gesucht, von dem aus wir beide nicht sowohl in ihrer Differenz, als in ihrer wechselseitigen Beziehung, nicht sowohl in ihrer begrifflichen Trennung als vielmehr in ihrem harmonischen Zusammenhang erblicken. Schon die Vorrede zur »Kritik der Urteilskraft« handelt daher von ihr als von einem »Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen«. »Die Naturbegriffe, welche den Grund zu allem theoretischen Erkenntnis enthalten, beruheten auf der Gesetzgebung des Verstandes. Der Freiheitsbegriff, der den Grund zu allen sinnlich-unbedingten praktischen Vorschriften a priori enthielt, beruhete auf der Gesetzgebung der Vernunft . . Allein in der Familie der oberen Erkenntnisvermögen gibt es doch noch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft. Dieses ist die Urteilskraft, von welcher man Ursache hat, nach der Analogie zu vermuten, daß sie ebensowohl, wenngleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Prinzip, nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein bloß subjektives a priori, in sich enthalten dürfte: welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände, doch irgendeinen Boden haben kann und eine gewisse Beschaffenheit derselben, wofür gerade nur dieses Prinzip geltend sein möchte«.[1])

In der Kant-Literatur ist es zur stehenden und allgemein angenommenen Ansicht geworden, daß die Analogie, auf die Kant hier hindeutet, für ihn den eigentlichen Leitfaden zur Entdeckung der Probleme der »Kritik der Urteilskraft« gebildet habe. Nicht

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, Einleitung III (V, 245).

aus dem unmittelbaren Interesse an den Problemen der Kunst und der künstlerischen Gestaltung — so meint man — sei die Kantische Ästhetik hervorgewachsen, und nicht aus einer in der Sache selbst gegründeten Notwendigkeit sei sie mit dem Problem der Naturzweckmäßigkeit zu einem Werke verbunden worden. In beiden Fällen habe vielmehr Kants Vorliebe für die kunstreiche und künstliche äußere Gliederung des Systems, für die Teilungen und Unterteilungen der Begriffe und für die Zuordnung der Erkenntnisvermögen zu einzelnen »Familien« sich wirksam erwiesen. Folgt man indessen dieser Ansicht über die geschichtliche Entstehung der Kritik der Urteilskraft, so muß ihre geschichtliche Wirkung fast wie ein Wunder erscheinen. Denn nun begibt sich das Seltsame: daß Kant mit diesem Werke, das so ganz aus den besonderen Erfordernissen seiner Systematik herausgewachsen zu sein und das lediglich zur Ausfüllung einer Lücke dieser Systematik bestimmt zu sein schien, mehr als mit jedem andern in das Ganze der geistigen Bildung seiner Zeit eingreift. Von der »Kritik der Urteilskraft« aus haben Goethe wie Schiller — jeder auf seinem eignen Wege — ihre eigentliche innerliche Beziehung zu Kant gefunden und festgestellt; und von ihr ist, mehr als von irgendeinem andern Kantschen Werke, eine neue Gesamtbewegung des Denkens eingeleitet worden, die die ganze nachkantische Philosophie in ihrer Richtung bestimmt hat. Die »glückliche Fügung«, kraft deren hier das, was ursprünglich lediglich ein Ergebnis der Fortbildung des transszendentalen Schematismus war, zum Ausdruck der tiefsten sachlichen Probleme der Geistesbildung des chtzehnten und des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts werden konnte, ist oft bewundert, — aber sie ist kaum je wahrhaft befriedigend erklärt worden. Daß Kant, indem er lediglich das schulmäßige Fachwerk seiner Lehre ergänzt und näher ausbaut, hierbei auf einen Punkt geführt wird, der geradezu als der Kreuzungspunkt aller lebendigen geistigen Interessen seiner Epoche bezeichnet werden kann, — daß es ihm insbesondere von hier aus gelang, »den Begriff der Goetheschen Dichtung zu konstruieren«[1]): dies ist und bleibt eine geschichtliche Paradoxie der merkwürdigsten Art.

---

[1]) Vgl. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, 3. Aufl., II, 173.

Und noch ein anderes Moment tritt hier hinzu, um die Paradoxie zu steigern. Was Goethe an die »Kritik der Urteilskraft« fesselte, das war nicht lediglich ihr Inhalt, sondern die Art ihres Aufbaues und ihrer sachlichen Disposition. Um dieser Eigenart des Aufbaues willen bekannte er, dem Werke »eine höchst frohe Lebensepoche« schuldig geworden zu sein. »Hier sah ich meine disparatesten Beschäftigungen nebeneinander gestellt, Kunst- und Naturerzeugnisse eins behandelt wie das andere, ästhetische und teleologische Urteilskraft erleuchteten sich wechselsweise . . Mich freute, daß Dichtkunst und vergleichende Naturkunde so nah miteinander verwandt seien, indem beide sich derselben Urteilskraft unterwerfen.« Aber gerade dieser Grundzug des Werkes, der Goethe anzog, hat für die Beurteilung, die es in der philosophischen Fachkritik gefunden hat, von jeher den Stein des Anstoßes gebildet. Was für Goethe den eigentlichen Schlüssel des Verständnisses bildete, das gilt insgemein, und vor allem für die moderne Auffassung, als einer der fremdartigsten Züge der Kantischen Ansicht und der Kantischen Darstellungsweise. Selbst Stadler äußert, mit so feinem Verständnis er überall sonst dem Aufbau der Kritik der teleologischen Urteilskraft nachgeht, an diesem Punkte sein Befremden. Er findet die Zusammenfassung des ästhetischen Problems mit dem Problem der Naturteleologie wenig zweckmäßig, weil sie dazu geführt habe, einem Moment von rein formeller Bedeutung einen allzu großen Wert beizumessen und dadurch den tieferen Wert des Buches zu verkennen.[1]) So stehen wir hier vor einem eigenartigen Dilemma: gerade das, was sich bei der rein inhaltlichen Analyse des philosophischen Gehalts der »Kritik der Urteilskraft« als ein relativ zufälliger und entbehrlicher Bestandteil des Werkes zu erweisen scheint, scheint andererseits das wesentliche Moment seines unmittelbaren geschichtlichen Eingreifens und seiner allgemeinen Wirksamkeit gebildet zu haben. Müssen wir uns bei diesem Ergebnis bescheiden — oder besteht vielleicht dennoch zwischen der formalen Gliederung der »Kritik der Urteilskraft« und ihrem sachlichen Grundproblem ein tieferer Zusammenhang, der sich für uns nur allmählich verdunkelt hat, während er der geistigen Bildung des achtzehnten

---

[1]) Stadler, Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung, Leipzig 1874, S. 25.

Jahrhunderts von ihren eigentümlichen Voraussetzungen aus noch unmittelbar nahe und zugänglich war?

Stellt man sich diese Frage, so wird man durch sie zugleich auf eine allgemeine Schwierigkeit hingewiesen, die dem geschichtlichen und systematischen Verständnis der »Kritik der Urteilskraft« entgegensteht. Es ist ein Grundzug von Kants transszendentaler Methodik, daß sie überall auf ein bestimmtes »Faktum« Bezug nimmt, an welchem die philosophische Kritik durchgeführt wird. So schwierig und verwickelt der Gang dieser Kritik selbst sein mag, so steht doch der Gegenstand, auf den sie gerichtet ist, von Anfang an in unverkennbarer Bestimmtheit fest. Für die »Kritik der reinen Vernunft« war dieses Faktum in der Form und Struktur der Mathematik und der mathematischen Physik gegeben; für die »Kritik der praktischen Vernunft« bildete das Verhalten der »gemeinen Menschenvernunft« und das Kriterium, dessen sie sich in aller sittlichen Beurteilung bedient, den geforderten Ausgangspunkt. Für die Fragen aber, die Kant in dem einheitlichen Begriff der »Urteilskraft« zusammenfaßt, scheint es zunächst an jeder derartigen Grundlage der Untersuchung zu fehlen. Jede besondere wissenschaftliche Disziplin, die man hierfür etwa namhaft machen könnte, wie jede spezifische, psychologisch-charakterisierte Bewußtseinsrichtung, auf die man sich etwa stützen wollte, erweist sich bei schärferer Betrachtung als ungenügend: denn von den Problemen der beschreibenden und klassifizierenden Naturwissenschaft führt unmittelbar kein Weg zu den Problemen der ästhetischen Gestaltung, wie umgekehrt vom ästhetischen Bewußtsein aus kein Zugang zum Zweckbegriff, als einer eigentümlichen Methode der Naturbetrachtung, gefunden werden kann. So scheinen hier zwar allenfalls die Teile, niemals aber das Ganze, das doch zwischen ihnen erst das geistige Band herstellen soll, der transszendentalen Sicherung in einem einheitlichen »Datum« der Vernunft fähig zu sein. Und doch muß eine solche Sacheinheit, auf die sich die philosophische Frage beziehen und stützen kann, auch an diesem Punkte angenommen werden, wenn die »Kritik der Urteilskraft« nicht einen Sprung ins Leere bedeuten, sondern sich in methodischer Kontinuität und Strenge aus den bisherigen Problemen entwickeln und ableiten soll. Wir versuchen, ehe wir einen Schritt weiter vorwärts tun und ehe wir in die Analyse der Einzelfragen der »Kritik der Urteilskraft« eintreten, zunächst diese Grundeinheit näher zu bestimmen — ein

Versuch, der uns freilich zwingt, die Wege der kritischen Systematik für einen Augenblick zu verlassen und bis zu den ersten geschichtlichen und sachlichen Ursprüngen der Metaphysik zurückzugehen.

2.

Die erste Definition, die Kant von der Urteilskraft als einem a priori gesetzgebenden Vermögen gibt, weist ihrem Wortlaut nach eher auf ein Problem der allgemeinen »formalen« Logik, als auf eine Grundfrage hin, die dem Kreise der Transszendentalphilosophie angehört. »Urteilskraft überhaupt« — so erklärt Kant — »ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert (auch wenn sie als transszendentale Urteilskraft a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.«[1]) Das Problem der Urteilskraft würde gemäß dieser Erklärung mit dem Problem der Begriffsbildung zusammenfallen: denn eben dies leistet der Begriff, daß er die Einzelexemplare zu einer übergeordneten Gattung zusammenfaßt, unter deren Allgemeinheit er sie enthalten denkt. Daß aber in dieser scheinbar so schlichten logischen Frage eine Fülle von Problemen versteckt liegt, die sich auf die Lehre vom »Wesen« beziehen und die diese Lehre entscheidend bestimmen, lehrt schon die einfache geschichtliche Besinnung. Sokrates wird von Aristoteles als der Entdecker des Begriffs bezeichnet, weil er das Verhältnis des Besonderen und des Allgemeinen, das durch den Begriff ausgedrückt wird, zuerst als fragwürdig erkannt hat. In der Frage des τί ἔστι, die er an den Begriff richtete, enthüllte sich ihm ein neuer Sinn der allgemeinen Frage nach dem Sein. Und in voller Reinheit trat dieser Sinn heraus, indem sich weiterhin das Sokratische »Eidos« zur Platonischen »Idee« entfaltete. In dieser letzteren Fassung wird auch das Problem des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, Einleitung IV (V, 248).

und dem Besonderen sogleich auf eine neue Stufe der Betrachtung emporgehoben. Denn jetzt erscheint das Allgemeine nicht mehr — wie es in der Sokratischen Deutung noch erscheinen konnte — als die bloße Zusammenfassung, die die Einzelnen in der Gattung und durch sie erfahren, sondern es gilt als das Urbild aller Einzelgestaltung selbst. In der »Nachahmung« des Allgemeinen und durch »Teilhabe« an ihm »sind« die besonderen Dinge, sofern ihnen überhaupt irgendwelche Art des Seins zuzusprechen ist. Für die gesamte Geschichte der Philosophie beginnt mit diesem grundlegenden Gedanken eine neue Entwicklung. Es wäre zweifellos eine allzu einfache Formel, wenn man diese Entwicklung dadurch bezeichnen wollte, daß durch sie die Frage nach dem Zusammenhang des Allgemeinen und des Besonderen aus der Sphäre der Logik in die der Metaphysik verlegt wird. Denn in einer derartigen Bezeichnung wären Logik und Metaphysik selbst bereits als bekannte Glieder vorausgesetzt, während das eigentliche Interesse des gedanklichen Fortschritts, den wir hier vor uns haben, vielmehr in der Erkenntnis besteht, wie beide Gebiete sich in wechselseitiger Einwirkung erst allmählich herausbilden und sich ihre Grenzen bestimmen. Eine solche scharfe Grenzbestimmung ist bei Aristoteles nur scheinbar vollzogen. Auch Aristoteles zwar ist keineswegs »Empirist«; auch für ihn steht keineswegs die Feststellung des Einzelnen und der Einzelnen, sondern die Erfassung des Wesens im Mittelpunkt der Betrachtung. Aber wo Sokrates und Plato die Frage des Begriffs aufgeworfen hatten, da sieht er eine konkretere ontologische Frage vor sich. An die Stelle des Sokratischen τί ἔστι tritt das τὸ τί ἦν εἶναι: das Begriffsproblem formt sich zum Zweckproblem um. Der Zweck selbst aber bleibt hierbei nicht, wie bei Sokrates, auf die technischen Ziele und Verrichtungen des Menschen beschränkt, sondern er wird zugleich als der letzte Grund für alles Geschehen der Natur aufzuweisen gesucht. Das Allgemeine des Zweckes enthält erst den Schlüssel für die Erkenntnis der Allgemeinheit des Wesens. In aller Mannigfaltigkeit und Besonderung des empirischen Werdens tritt ein Universelles und Typisches heraus, das diesem Werden seine Richtung gibt. Die Welt der »Formen« besteht somit nicht jenseits der Erscheinungen als ein für sich Vorhandenes und Abgetrenntes; sondern sie ist den Erscheinungen selbst als ein Ganzes zwecktätiger Kräfte, die in den Ablauf des bloß stofflichen Geschehens

regelnd und lenkend eingreifen, innerlich gegenwärtig. Daher ist es innerhalb des Aristotelischen Systems der Begriff der Entwicklung, der dazu bestimmt ist, den Gegensatz von Materie und Form, von Besonderem und Allgemeinem zum Ausgleich zu bringen. Das Einzelne »ist« nicht das Allgemeine; aber es strebt danach, es zu werden, indem es den Kreis seiner möglichen Gestaltungen durchläuft. In diesem Übergang vom Möglichen zum Wirklichen, von der Potenz zum Akt besteht dasjenige, was Aristoteles im allgemeinsten Sinne durch den Begriff der Bewegung bezeichnet. Die natürliche Bewegung ist somit schon ihrem reinen Begriff nach organische Bewegung. So will die Aristotelische Entelechie die Erfüllung dessen bedeuten, was zuvor im Begriff des Sokratischen Eidos und in der Platonischen Idee gesucht worden war. Die Frage, wie das Besondere zum Allgemeinen steht, wie es von ihm getrennt und doch mit ihm identisch ist, beantwortet sich für Aristoteles im Gedanken des Zwecks; denn dieser Gedanke ist es, in dem wir unmittelbar erfassen, wie alles einzelne Geschehen sich zum Ganzen zusammenfaßt und von einem übergreifenden Ganzen bedingt und getragen wird. Im Zweck erscheinen Sein und Werden, Form und Materie, intelligible und sinnliche Welt geeint; scheint die wahrhaft konkrete Wirklichkeit gegeben, die alle diese Gegensätze als besondere Bestimmungen in sich faßt.

Das Neuplatonische System, das überall auf eine Verknüpfung Aristotelischer und Platonischer Grundgedanken gerichtet ist, nimmt diese Bestimmung auf; aber der Begriff der Entwicklung erhält in ihm eine andere Prägung, als bei Aristoteles. Wenn für diesen die Entwicklung sich vor allem mit dem Phänomen des organischen Lebens verknüpfte, so sucht Plotin sie in ihrer weitesten und abstraktesten Bedeutung wiederherzustellen, indem er unter ihr nicht sowohl das natürliche Werden selbst, als vielmehr jenen Übergang vom absolut Einen und Ersten zum vermittelten und abgeleiteten Sein versteht, der die Grundkonzeption seines Systems ausmacht. Die Entwicklung erscheint somit hier in der metaphysischen Gestalt der Emanation: sie ist jener Urprozeß, durch welchen der Abstieg von dem intelligiblen Urgrund bis herab zur Sinnenwelt sich in bestimmten Stufen und Phasen vollzieht. In dieser Fassung der Frage aber tritt nun innerhalb der Geschichte der Philosophie zum ersten Male die Beziehung und die gedankliche Korrelation zwischen dem biologischen und

dem ästhetischen Problem, zwischen der Idee des Organismus und der Idee des Schönen in voller Deutlichkeit heraus. Beide wurzeln nach Plotin im Problem der Form und drücken, wenngleich im verschiedenen Sinne, das Verhältnis der reinen Formwelt zur Welt der Erscheinungen aus. Wie bei der Zeugung der Tiere nicht rein materielle und mechanische Ursachen im Spiele sind, sondern der gestaltende »Logos« von innen her als das eigentlich-Bewegende wirksam ist und die charakteristische Struktur der Gattung auf das neu entstehende Individuum überträgt: so stellt auch der schöpferische Prozeß im Künstler den gleichen Zusammenhang, von einer anderen Seite gesehen, dar. Denn auch hier breitet sich die Idee, die zunächst nur als ein Geistiges und somit als ein Unteilbar-Eines vorhanden ist, in die Welt der Materie aus; das geistige Vorbild, das der Künstler in sich trägt, bezwingt den Stoff und macht ihn zum Widerschein der Einheit der Form. Je vollkommener dies geschieht, um so reiner ist die Erscheinung des Schönen verwirklicht. In diesem einen Gedanken ist im Grunde bereits der wesentliche Ertrag der idealistischen Ästhetik beschlossen, sofern sie sich vor Kant strenge systematische Form gegeben hatte. Die spekulative Ästhetik, die aus dem Kreise der Florentinischen Akademie hervorwächst, um dann von Michelangelo und Giordano Bruno bis zu Shaftesbury und Winckelmann weiterzuwirken, ist lediglich eine Fortführung und Ausbildung der Grundmotive, die bei Plotin und im Neuplatonismus angeschlagen waren. Das Kunstwerk gilt, innerhalb dieser Gesamtansicht, nur als ein einzelner besonders markanter Beleg jener »inneren Form«, auf welcher der Zusammenhang des Universums überhaupt beruht. Sein Aufbau und seine Gliederung ist der unmittelbar anschauliche Einzelausdruck für das, was die Welt als Ganzes ist. Es zeigt, wie in einem Ausschnitt des Seins, dessen durchgreifendes Gesetz; es weist jene durchgängige Verknüpfung aller Einzelmomente auf, deren höchstes und vollendetes Beispiel wir im Kosmos selbst vor uns sehen. Wo die empirische Betrachtung nur das Auseinander in Raum und Zeit gewahr wird, wo ihr also die Welt in eine Mehrheit bloßer Teile zerfällt, da erblickt die ästhetische Anschauung jenes Ineinander bildender Kräfte, auf welchem ebensowohl die Möglichkeit des Schönen wie die Möglichkeit des Lebens beruht: denn das Phänomen der Schönheit wie das des Lebens sind beide in dem einen Grundphänomen der Gestaltung befaßt und eingeschlossen.

Von diesem Punkte aus aber wird die spekulative Metaphysik sogleich zu einem weiteren Ergebnis fortgetrieben, das durch ihre Fragestellung selbst gefordert und vorgezeichnet erscheint. Die Geformtheit, die das Wirkliche im Ganzen wie in seinen einzelnen Teilen, im Allgemeinen und Besonderen aufweist, ist vom Standpunkt dieser Metaphysik nur verständlich, wenn ihre Ursache sich in einem höchsten absoluten Verstande aufweisen läßt. Die abstrakte Lehre vom Logos erhält damit ihre spezifische theologische Prägung. Das Wirkliche ist Form und hat Form, weil hinter ihm eine bildende Intelligenz und ein oberster Formwille stehen. Der Logos ist das Prinzip der Welterklärung, weil und insofern er das Prinzip der Weltschöpfung ist. Dieser Gedanke bestimmt fortan nicht nur die Seinslehre, sondern mit ihr auch die gesamte Erkenntnislehre. Denn jetzt gilt es, zwei fundamental entgegengesetzte Erkenntnisweisen voneinander zu unterscheiden, deren eine dem Standpunkt des endlichen und abhängigen, deren andere dem Standpunkt des unbedingten und schöpferischen Intellekts entspricht. Für die empirische Betrachtungsweise, die von den Einzeldingen ausgeht und die in der Vergleichung und Zusammenfassung des Einzelnen befangen bleibt, gibt es keinen anderen Weg, zur Gesetzlichkeit des Wirklichen vorzudringen, als auf die Übereinstimmungen und Unterschiede des Besonderen zu merken und es dadurch in Klassen und Arten, in empirische »Begriffe« zu vereinen. Aber wie wäre selbst diese empirische Begriffsform, als eine Verknüpfung der Besonderheiten in Raum und Zeit zu logischen Gattungen, möglich, wenn nicht tatsächlich das Wirkliche so geordnet wäre, daß es zur Form eines Gedankensystems tauglich und geschickt wäre? Überall dort, wo wir scheinbar nur Einzelheit an Einzelheit aneinanderreihen, um vom besonderen Fall zur Gattung überzugehen und diese wieder in Arten zu sondern, waltet daher implizit bereits eine tiefere Voraussetzung. Ohne die Annahme, daß die Welt als Gesamtheit eine durchgreifende, alles umfassende logische Struktur besitzt, so daß kein Element in ihr gefunden werden kann, das gänzlich außerhalb des Zusammenhangs mit allen übrigen liegt, würde auch die bloße empirische Vergleichung und Klassifikation jeglichen Halt verlieren. Ist aber dies einmal erkannt, so ist damit zugleich das Recht begründet, die gesamte bisherige Betrachtung umzukehren. Die Wahrheit in ihrem eigentlichen und vollständigen Sinne wird sich uns erst erschließen, wenn wir nicht mehr vom Einzelnen,

als dem Gegebenen und Wirklichen, beginnen, sondern mit ihm enden; — wenn wir, statt uns mitten in das gestaltete Dasein zu versetzen, zu den Urprinzipien der Gestaltung selbst zurückgehen. Denn diese sind das »der Natur nach Frühere«, wodurch alles Besondere in seiner Einzelform bestimmt und beherrscht wird. Für diese Form des Begreifens, die in der Allgemeinheit eines höchsten Seinsprinzips zugleich die Fülle aller abgeleiteten Seinselemente umschließt und besitzt, hat bereits Plotin den Begriff und Terminus des »intuitiven Verstandes« geprägt. Der unendliche, der göttliche Intellekt, der nicht ein außer ihm Liegendes in sich aufnimmt, sondern der den Gegenstand seiner Erkenntnis selbst hervorbringt, besteht nicht in der bloßen Anschauung eines Einzelnen, aus dem er nach den Regeln der empirischen Verknüpfung oder nach logischen Schlußregeln wieder ein anderes Einzelnes — und so fort in unbegrenzter Folge — ableitet: sondern ihm ist die Totalität des Wirklichen und Möglichen in einem einzigen Blick erschlossen und gegeben. Er braucht nicht Begriff an Begriff, Lehrsatz an Lehrsatz zu knüpfen, um auf diese Weise ein scheinbares »Ganze« der Erkenntnis, das doch nur Aggregat und Bruchstück bleiben müßte, zu gewinnen, — sondern für ihn ist das Einzelne wie das All, das Nächste wie das Fernste, sind Voraussetzungen und Schlußfolgerungen in ein und demselben unteilbaren geistigen Akt befaßt. Die zeitlichen Unterschiede werden, an diesen Gedanken des göttlichen und urbildlichen Verstandes gehalten, ebenso hinfällig, wie die Unterschiede in der Stufenfolge des Allgemeinen, mit denen es die logische Klassifikation und die logischen Schlußregeln zu tun haben. Dieser Verstand schaut die Gesamtform des Wirklichen, weil er sie in jedem Augenblicke tätig erzeugt und weil er somit dem gestaltenden Gesetz, dem alles Seiende unterliegt, innerlich gegenwärtig ist.[1])

Durch die gesamte Philosophie des Mittelalters hindurch zieht sich diese Grundkonzeption: und auch die neuere Philosophie von Descartes an erhält sie zunächst unverändert, wenngleich sie ihr das charakteristische Gepräge ihrer jeweiligen besonderen Problemstellungen aufdrückt. So findet sich z. B. in Spinozas Schrift »*De intellectus emendatione*« und in der Form des ontologischen Gottesbeweises, die durch sie vertreten wird, der Ge-

---

[1]) Vgl. zu diesem Begriff des »intellectus archetypus« die Darlegungen Kants in seinem Brief an Markus Herz, oben S. 136ff.

danke des urbildlichen und schöpferischen Intellekts noch in voller Geltung; aber die Gesamtansicht, in die dieser Gedanke hineinverwoben ist und die Folgerungen, auf die er hinzielt, haben sich freilich verändert. Das Weltbild, innerhalb dessen Spinoza steht, ist nicht das organisch-teleologische des Aristoteles und des Neuplatonismus, sondern es ist der mechanische Kosmos Descartes' und der neueren Wissenschaft. Aber auch dieser neu gewonnene Gehalt erweist sich jetzt — so merkwürdig dies auf den ersten Bick erscheint — der alten metaphysischen Begriffsform gefügig. Denn eben das mathematische Denken, das sonst gewöhnlich als Beleg eines syllogistischen und somit »diskursiven« Verfahrens gedeutet worden war, wird für Spinoza zur Bürgschaft und zum Zeugen für die Möglichkeit einer andersartigen, rein intuitiven Erkenntnis. Alles echte mathematische Erkennen verfährt genetisch: es bestimmt die Eigenschaften und Merkmale des Gegenstandes, indem es diesen Gegenstand selbst hervorbringt. Aus der adäquaten Idee der Kugel, sofern sie nicht wie ein stummes Bild auf einer Tafel, sondern als das konstruktive Gesetz gefaßt wird, aus dem die Kugel hervorgeht, lassen sich alle ihre Einzelbestimmungen mit unverbrüchlicher Sicherheit und Vollständigkeit ableiten. Überträgt man die Forderung, die in diesem geometrischen Erkenntnisideal liegt, auf das Ganze des Weltinhalts, — so wird es sich auch hier darum handeln, eine Idee dieses Ganzen zu fassen, in der alle seine besonderen Eigenschaften und Modifikationen eingeschlossen liegen. Der Gedanke der Einen Substanz mit unendlich-vielen Attributen stellt die Lösung dar, die das System Spinozas dieser Aufgabe gibt: er bedeutet gleichsam das realistische Gegenbild zum Gedanken des urbildlichen und schöpferischen Intellekts. Hier ist ein allgemeiner Seinsbegriff gefaßt, in welchem, nach dem Anspruch des Spinozistischen Systems, alle besonderen Seinsbeschaffenheiten und Seinsgesetze ebenso notwendig enthalten sind, wie es in der Natur des Dreiecks beschlossen liegt, daß seine Winkel zwei Rechten gleich sind. Die wahrhafte Ordnung und Verknüpfung der Dinge erweist sich somit mit der Ordnung und Verknüpfung der Ideen als identisch. Aber der Verknüpfung der Ideen steht auf der anderen Seite die bloß zufällige Folge unserer subjektiven Vorstellungen, — der Einsicht in die Struktur des Weltganzen steht die bloße Kenntnis vom empirisch-zeitlichen Ablauf des Geschehens und dem empirisch-räumlichen Beisammen

der Körper innerhalb eines begrenzten Seinsabschnittes gegenüber. Wenn wir das Wissen um diese zeitlich-räumlichen Zusammenhänge der Erscheinungen mit Spinoza als die Erkenntnisform der »Imagination« bezeichnen, so hebt sich also die Form der reinen Intuition, die die einzig wahrhaft adäquate Stufe der Erkenntnis darstellt, von ihr wieder in strenger durchgreifender Gegensätzlichkeit ab. Und wie hier, so wird überall in der Geschichte der neueren Philosophie deutlich, daß der Gedanke des »intuitiven Verstandes« neben seinem allgemeinsten, seit Plotin und dem Neuplatonismus feststehenden Sinn, zugleich eine veränderliche Bedeutung besitzt, durch welche er zum Ausdruck des jeweiligen konkreten Weltbildes dient, dem er sich einfügt. An der fortschreitenden Umgestaltung, die dieser Gedanke im modernen Denken erfährt, läßt sich daher die Gesamtentwicklung der neueren spekulativen Systeme überhaupt verfolgen. So enthüllt z. B. Keplers Fassung des Begriffs des »schöpferischen Verstandes« neben dem mathematischen Grundmotiv zugleich das ästhetische Grundmotiv seiner Lehre: weil der Schöpfer des Alls, weil der »Demiurg« außer den mathematischen Zahlen und Figuren die ästhetischen Proportionen und »Harmonien« in sich trug, darum tritt uns ihr Abglanz und Widerschein auch innerhalb des bedingten und empirischen Daseins überall entgegen. Bei Shaftesbury kehrt sodann dieser Idealismus wieder unmittelbar zu seinen antiken Quellen zurück, indem er an das Problem des Lebens und an die Aristotelisch-Neuplatonische Fassung des Organismusbegriffs anknüpft. Von neuem tritt dadurch der Begriff der »inneren Form« in den Mittelpunkt der Betrachtung, um sich für den Fortgang der Spekulation sowohl, wie für den der künstlerischen Welt- und Lebensansicht als bedeutsam und fruchtbar zu erweisen. Alles, was lebt, verdankt die individuelle Eigentümlichkeit seines Daseins der spezifischen Form, die in ihm wirksam ist: die Einheit des Universums aber beruht darauf, daß all seine Sonderformen zuletzt in einer »Form aller Formen« beschlossen sind und somit die Gesamtheit der Natur als Ausdruck ein und desselben lebenspendenden und zielgebenden »Genius« des Alls erscheint. Das achtzehnte Jahrhundert steht, insbesondere in Deutschland, in dieser Grundanschauung noch mitten inne[1]) — und sie bildet denn auch

---

[1]) Näheres hierüber in meiner Schrift »Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte«, 2. Aufl., Berlin 1918, bes. S. 206ff.

eine der latenten Voraussetzungen, auf die die »Kritik der Urteilskraft« hinweist.

Man muß sich diesen allgemeinen geschichtlichen Hintergrund der Kantischen Problemstellung vergegenwärtigen, um sich auch nur den äußeren Aufbau der Kritik der Urteilskraft zu vollem Verständnis zu bringen. Die einzelnen Grundbegriffe, die uns in der metaphysisch-spekulativen Entwicklung des Formproblems als die Hauptphasen eines geschichtlichen Weges gegenübergetreten sind, bilden zugleich innerhalb der Ausführung der »Kritik der Urteilskraft« die eigentlichen Marksteine des systematischen Gedankenprozesses. Das Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen wird schon durch die Definition der Urteilskraft selbst in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt. Die Beziehung und der innerliche Zusammenhang, der zwischen dem ästhetischen und dem teleologischen Problem, zwischen der Idee des Schönen und der Idee des Organismus anzunehmen ist, drückt sich in der Stellung aus, die die beiden zueinander korrelativen und sich wechselseitig ergänzenden Hauptteile des Werkes zueinander erhalten. Von diesem Punkte aus schreitet sodann die Gedankenführung weiter: das Problem des empirischen Begriffs und das Problem des Zwecks treten in ihrem Zusammenhang heraus; der Sinn des Entwicklungsgedankens bestimmt sich genauer, bis schließlich das Ganze der Kantischen Frage sich in jenen tiefen Erörterungen über die Möglichkeit eines »urbildlichen Verstandes« zusammenfaßt, von denen Fichte und Schelling geurteilt haben, daß in ihnen die philosophierende Vernunft den höchsten Gipfel erreicht habe, über den hinaus ihr kein weiterer Fortschritt vergönnt sei. Wir fragen einstweilen nicht nach dem genaueren sachlichen Gehalt aller dieser Einzelprobleme, sondern wir fassen zunächst nur die allgemeine Disposition des Werkes, die Verknüpfung der Teilfragen zu einer Gesamtfrage ins Auge. Die moderne Kantphilologie und Kantkritik hat diese Gesamtfrage vor allem deshalb häufig verfehlt, weil sie sich in der systematischen Beurteilung der Kantischen Gedanken allzu einseitig an jenen engen Begriff der »Entwicklung« gehalten hat, der in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts innerhalb der wissenschaftlichen Biologie zur Geltung gekommen war. Selbst Stadlers ausgezeichnete Untersuchung über Kants Teleologie ist ausschließlich auf einen Vergleich zwischen Kant und Darwin abgestimmt. Wie man Goethes Naturansicht dadurch am meisten zu ehren

meinte, daß man Goethe zum »Darwinianer vor Darwin« stemdelte, so wurde die gleiche Charakteristik auch für Kant durchzuführen gesucht — dessen bekanntes Wort, daß es »für Menschen ungereimt« sei, den Anschlag einer mechanischen Erklärung der organisierten Wesen zu fassen und auf einen »Newton des Grashamls« zu hoffen, hier freilich zu besonderer Vorsicht hätte mahnen müssen. In Wahrheit aber kann die geschichtliche Stellung der »Kritik der Urteilskraft« nur dann völlig deutlich werden, wenn man dem Versuch, das Werk auf den Standpunkt der modernen Biologie vorauszuprojizieren, widersteht und es lediglich innerhalb seiner eigenen Umgebung betrachtet. Die metaphysische Teleologie, wie sie sich in den mannigfachsten Umbildungen und Verzweigungen von der Antike bis zum achtzehnten Jahrhundert entwickelt hat, bildet das Material für Kants kritische Frage. Das bedeutet nicht, daß er von ihr die entscheidenden Richtlinien seines Denkens empfängt, sondern nur, daß durch sie die Gesamtheit der Problemgegenstände bezeichnet wird, denen auch seine Lösung gerecht werden will. Nirgends freilich tritt vielleicht der Gegensatz dieser Lösung zu den überlieferten Kategorien des metaphysischen Denkens in solcher Schärfe und solcher Deutlichkeit, wie an diesem Punkte hervor; nirgends erweist sich die kritische »Revolution der Denkart« als so entscheidend, wie hier, wo die Metaphysik in einem Gebiet aufgesucht wird, das seit altersher als ihr ausschließlicher Bezirk und ihr eigentlicher Herrschaftsbereich gilt. Kant beginnt auch hier wieder mit jeder Umwendung der Frage, die seinem allgemeinen methodischen Plane entspricht. Nicht die Eigenart der Sachen ist es, die seinen Blick fesselt; nicht um die Bedingungen für das Dasein der zweckmäßigen Gebilde in Natur und Kunst ist es ihm zu tun; sondern was er feststellen will, ist die eigentümliche Richtung, die unsere Erkenntnis nimmt, wenn sie ein Seiendes als zweckmäßig, als Ausprägung einer inneren Form beurteilt. Das Recht und die objektive Gültigkeit dieses Urteils ist es, was allein in Frage steht. Die Zuweisung des teleologischen und des ästhetischen Problems zu einer einheitlichen »Kritik der Urteilskraft« findet hierin erst ihre tiefere Erklärung und Begründung. In der deutschen Ästhetik war der Terminus der »Beurteilungskraft«, der zuerst von Baumgartens Schüler Meier eingeführt worden war, schon vor Kant im allgemeinen Gebrauch; aber erst aus dem Ganzen der transszendentalen Grund-

ansicht wächst ihm die eigentümliche und neue Bedeutung zu, die er jetzt empfängt. Steht man in der Weltanschauung des naiven oder des metaphysischen Realismus, so muß die Fragestellung, die von der Analyse des Urteils ihren Ausgang nimmt, immer in irgendeiner Weise als »subjektivistisch« erscheinen: das Ausgehen vom Urteil scheint hier dem Ausgehen vom Gegenstand entgegengesetzt. Ein völlig anderes Bild des Sachverhalts aber bietet sich, sobald man sich darauf besinnt, daß für Kant nach der allgemeinen Überzeugung, die schon die »Kritik der reinen Vernunft« festgestellt hat, Urteil und Objekt streng korrelative Begriffe sind, so daß im kritischen Sinn die Wahrheit des Objekts immer nur von der Wahrheit des Urteils aus erfaßt und begründet werden kann. Wenn wir untersuchen, was mit der Beziehung einer Vorstellung auf ihren Gegenstand gemeint sei, und was somit die Annahme von »Dingen«, als Inhalten der Erfahrung, überhaupt bedeutet: so finden wir hierbei als das letzte Datum, auf das wir uns stützen können, den Geltungsunterschied, der zwischen jenen verschiedenen Urteilsformen besteht, die die »Prolegomena« als Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile einander gegenüberstellen. Die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die wir den letzteren zuschreiben, konstruiert erst den Gegenstand der empirischen Erkenntnis; die apriorische Synthesis, auf der die Form und die Einheit des Urteils beruht, ist auch der Grund für die Einheit des Objekts, sofern es als »Objekt möglicher Erfahrung« gedacht wird. So erweist sich schon innerhalb der theoretischen Betrachtung dasjenige, was wir das Sein und die empirische Wirklichkeit nennen, in der spezifischen Geltung und Eigenart bestimmter Urteile als gegründet. Eine analoge Form der Untersuchung stellte sich uns sodann im Aufbau der Ethik dar. Indem ein und dieselbe Handlung das eine Mal unter den Gesichtspunkt der empirischen Ursächlichkeit, das andere Mal unter den des sittlichen Sollens gerückt wurde, traten damit erst das Reich der Natur und das Reich der Freiheit als scharf unterschiedene Gebiete einander gegenüber. Von diesen Voraussetzungen aus begreift man sofort, daß, wenn überhaupt die ästhetische Sphäre als eine selbständige und eigene behauptet und wenn ferner, neben der kausalen und mechanischen Erklärung der Naturereignisse, die teleologische Ansicht von Dingen als »Naturzwecken«, aufrecht erhalten werden soll, beides nur dadurch erreicht werden kann, daß ein neues Gebiet von Urteilen entdeckt wird, die sich in

ihrer Struktur und in ihrer objektiven Geltung ebensowohl von den theoretischen, wie von den praktischen Grundurteilen unterscheiden. Das Reich der Kunst und das der organischen Naturformen stellt nur darum eine andere Welt, als die der mechanischen Kausalität und der sittlichen Normen dar, weil die Verknüpfung, die wir in beiden zwischen den Einzelgebilden annehmen, unter einer eigentümlichen Gesetzesform steht, die weder durch die theoretischen »Analogien der Erfahrung«, durch die Verhältnisse von Substanz, Ursächlichkeit und Wechselwirkung, noch durch die ethischen Imperative ausdrückbar ist. Welches ist diese Gesetzesform und worauf gründet sich die Notwendigkeit, die wir auch ihr zusprechen? Ist sie eine »subjektive« oder »objektive« Notwendigkeit: beruht sie auf einem Zusammenhang, der lediglich in unserer menschlichen Vorstellung besteht und von hier aus fälschlich den Gegenständen angeheftet wird, oder ist sie im Wesen dieser Gegenstände selbst gegründet? Ist der Zweckgedanke, wie Spinoza will, lediglich ein »*asylum ignorantiae*« oder bildet er, wie Aristoteles und Leibniz behaupten, das objektive Fundament jeder tieferen Naturerklärung? Oder, wenn wir alle diese Fragen vom Gebiet der Natur auf das der Kunst übertragen: steht die Kunst im Zeichen der »Naturwahrheit« oder im Zeichen des »Scheins«; ist sie die Nachahmung eines Bestehenden oder eine freie Schöpfung der Phantasie, die mit dem Gegebenen nach Belieben und Willkür schaltet? Durch die gesamte Entwicklung der organischen Naturlehre, wie durch die der Ästhetik ziehen sich diese Probleme hindurch: — jetzt aber gilt es, ihnen einen festen systematischen Platz anzuweisen und sie dadurch zur Hälfte bereits zur Lösung zu bringen.

Mit dieser Aufgabe tritt kein völlig neues Moment in den Fortgang der kritischen Lehre ein. Denn seit dem klassischen Briefe Kants an Marcus Herz, in dem auch für das Geschmacksurteil eine neue Grundlegung gefordert und verheißen wird, ist die allgemeine »transszendentale« Frage so gefaßt, daß sie alle die verschiedenen Weisen, kraft deren überhaupt irgendeine Art objektiver Gültigkeit begründet werden kann, als Sonderformen unter sich begreift.[1]) Diese Objektivität mag aus der Notwendigkeit des Gedankens oder der Anschauung, aus der Notwendigkeit des Seins oder der des Sollens entspringen, so bildet sie doch immer

[1]) S. oben S. 139 f.

ein bestimmtes einheitliches Problem. Die »Kritik der Urteilskraft« bringt eine neue Differenzierung dieses Problems; sie entdeckt eine neue Art des Geltungsanspruchs überhaupt, aber sie bleibt hierbei durchaus innerhalb des Rahmens, der schon durch den ersten allgemeinen Entwurf der kritischen Philosophie festgestellt ist. Die wahrhafte Vermittlung zwischen der Welt der Freiheit und der der Natur kann nicht darin bestehen, daß wir zwischen das Reich des Seins und das des Sollens irgendein mittleres Wesensreich einschieben, sondern darin, daß wir eine Art der Betrachtung entdecken, die in gleicher Weise am Prinzip der empirischen Naturerklärung und am Prinzip der sittlichen Beurteilung teilhat. Die Frage ist, ob nicht »Natur« auch so gedacht werden könne, „daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme.“[1]) Wird diese Frage bejaht, so eröffnet sie uns sofort eine gänzlich neue Perspektive — so schließt sie nichts Geringeres als eine Veränderung in der wechselseitigen systematischen Stellung aller bisher gewonnenen und festgesetzten kritischen Grundbegriffe in sich. Es entsteht die Aufgabe, im Einzelnen zu betrachten, wie weit durch diese Umbildung die früheren Fundamente bestätigt und wie weit sie dadurch erweitert und berichtigt werden.

3.

Das Problem der individuellen Formung des Wirklichen, das im Mittelpunkte der »Kritik der Urteilskraft« steht, erhält seine gedankliche und terminologische Bestimmung im Begriff der Zweckmäßigkeit, von welchem Kant seinen Ausgang nimmt. Vom Standpunkt des modernen Sprachgefühls aus ist freilich diese erste Bezeichnung der Grundfrage ihrem wirklichen Gehalt nicht völlig angemessen: denn mit der Zweckmäßigkeit eines bestimmten Gebildes pflegen wir den Gedanken des Bewußt-Zweckhaften, des absichtlich-Erzeugten zu verbinden, der hier, wenn wir die Frage in ihrer wahrhaften Allgemeinheit fassen wollen, zunächst völlig fernzuhalten ist. Der Sprachgebrauch des achtzehnten Jahrhunderts nimmt die »Zweckmäßigkeit« in einem weiteren Sinne: er sieht in ihr den allgemeinen Ausdruck für jede Zusammenstimmung der

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, Einleitung Nr. II (V, 244).

Teile eines Mannigfaltigen zu einer Einheit, gleichviel auf welchen Gründen diese Zusammenstimmung beruhen und aus welchen Quellen sie sich herschreiben mag. In diesem Sinne stellt das Wort nur die Umschreibung und die deutsche Wiedergabe desjenigen Begriffs dar, den Leibniz innerhalb seines Systems mit dem Ausdruck der »Harmonie« bezeichnet hatte. Ein Ganzes heißt »zweckmäßig«, wenn in ihm eine solche Gliederung der Teile statthat, daß jeder Teil nicht nur neben dem andern steht, sondern daß er in seiner eigentümlichen Bedeutung auf ihn abgestimmt ist. Erst in einem derartigen Verhältnis wandelt sich das Ganze aus einem bloßen Aggregat in ein geschlossenes System, in welchem jedes Glied seine eigentümliche Funktion besitzt, alle diese Funktionen aber derart miteinander in Einklang stehen, daß sie sich sämtlich zu einer einheitlichen Gesamtleistung und Gesamtbedeutung zusammenfassen. Für Leibniz war das vorbildliche Beispiel eines solchen Wesenszusammenhanges das Universum selbst, in welchem jede Monade für sich steht und, abgelöst von jedem äußerlichen physischen Einfluß, lediglich dem eigenen Gesetz folgt, während doch alle diese Einzelgesetze im voraus so geregelt sind, daß zwischen ihnen die genaueste Entsprechung statthat und daß sie demgemäß in ihren Ergebnissen durchgängig miteinander übereinkommen.

Gegenüber dieser metaphysischen Gesamtkonzeption scheint sich die kritische Betrachtungsweise zunächst eine wesentlich schlichtere und einfachere Aufgabe zu stellen. Sie geht, wie es ihrer Grundtendenz entspricht, nicht sowohl auf die Form der Wirklichkeit selbst, als auf die Form unserer Begriffe vom Wirklichen. Nicht die Systematik der Welt, sondern die Systematik dieser Begriffe bildet für sie den Ansatzpunkt. Denn überall, wo wir ein Ganzes, nicht von Dingen, sondern von Erkenntnissen und Wahrheiten vor uns haben, stellt sich uns in der Tat die gleiche Frage. Jedes solches logische Ganze ist zugleich ein logisches Gefüge, in dem jedes Glied die Gesamtheit aller anderen bedingt, wie es zugleich von ihnen bedingt wird. Die Elemente reihen sich hier nicht schlechthin aneinander, sondern sie sind nur durcheinander vorhanden: die Beziehung, die sie innerhalb des Komplexes einnehmen, gehört notwendig und wesentlich zu ihrem eigenen logischen Bestand. Deutlich tritt diese Weise des Zusammenhangs bereits im System der reinen mathematischen Erkenntnisse heraus. Betrachtet man ein solches System, überblickt

man z. B. den Inbegriff der Lehrsätze, die wir im Begriff der Euklideischen Geometrie zu vereinigen pflegen, so erweist er sich als ein fortgehender Stufenbau, in welchem von relativ einfachen Anfängen aus, gemäß einer festen Form der anschaulichen Verknüpfung und der deduktiven Schlußfolgerung, zu immer reicheren und verwickelteren Ergebnissen fortgeschritten wird. Die Art dieses Fortschritts bürgt dafür, daß hierbei niemals zu irgendeinem Glied gelangt werden kann, das nicht aus den vorangehenden völlig bestimmbar wäre, wenngleich andererseits jeder neue Schritt den bisherigen Inbegriff des Wissens erweitert und ihm eine neue Einzelbestimmung synthetisch hinzufügt. Hier herrscht somit eine Einheit des Prinzips, die sich stetig und ständig in eine Mannigfaltigkeit von Folgerungen fortsetzt, ein einfacher anschaulicher Keim, der sich für uns begrifflich entfaltet und sich in eine an sich unbegrenzte, jedoch völlig beherrschbare und übersehbare Reihe neuer Bildungen auseinanderlegt. Damit aber ist hier bereits jener Zusammenhalt und jene Korrelation der Teile gegeben, die das wesentliche Moment in Kants Begriff der »Zweckmäßigkeit« ausmacht. »Zweckmäßigkeit« gibt es somit nicht nur in den zufälligen Bildungen der Natur, sondern auch in den streng notwendigen Bildungen der reinen Anschauung und des reinen Begriffs. Ehe wir sie im Gebiet der Naturformen aufsuchen, gilt es, sie im Gebiet der geometrischen Gestalten selbst zu entdecken und festzuhalten. „In einer so einfachen Figur, als der Zirkel ist, liegt der Grund zu einer Auflösung einer Menge von Problemen, deren jedes für sich mancherlei Zurüstungen erfordern würde, und die als eine von den unendlich vielen vortrefflichen Eigenschaften dieser Figur sich gleichsam von selbst ergibt . . . Alle Kegelschnitte für sich und in Vergleichung miteinander, sind fruchtbar an Prinzipien zur Auflösung einer Menge möglicher Probleme, so einfach auch ihre Erklärung ist, welche ihren Begriff bestimmt. — Es ist eine wahre Freude, den Eifer der alten Geometer anzusehen, mit dem sie diesen Eigenschaften der Linien dieser Art nachforschten, ohne sich durch die Frage eingeschränkter Köpfe irre machen zu lassen: wozu denn diese Kenntnis nützen sollte? z. B. die der Parabel, ohne das Gesetz der Schwere auf der Erde zu kennen, welches ihnen die Anwendung derselben auf die Wurfslinie schwerer Körper würde an die Hand gegeben haben . . . Während dessen, daß sie hierin, ihnen selbst unbewußt, für die Nachkommenschaft arbeiteten, ergötzten sie sich an einer Zweck-

mäßigkeit im Wesen der Dinge, die sie doch völlig a priori in ihrer Notwendigkeit darstellen konnten. Plato, selbst Meister in dieser Wissenschaft, geriet über eine solche ursprüngliche Beschaffenheit der Dinge, welche zu entdecken wir aller Erfahrung entbehren können und über das Vermögen des Gemüts, die Harmonie der Wesen aus ihrem übersinnlichen Prinzip schöpfen zu können, . . . in die Begeisterung, welche ihn über die Erfahrungsbegriffe zu Ideen erhob, die ihm nur durch eine intellektuelle Gemeinschaft mit dem Ursprunge aller Wesen erklärlich zu sein schienen. Kein Wunder, daß er den der Meßkunst Unkundigen aus seiner Schule verwies, indem er das, was Anaxagoras aus Erfahrungsgegenständen und ihrer Zweckverbindung schloß, aus der reinen, dem menschlichen Geiste innerlich beiwohnenden Anschauung abzuleiten dachte. Denn in der Notwendigkeit dessen, was zweckmäßig ist, und so beschaffen ist, als ob es für unsern Gebrauch absichtlich so eingerichtet wäre, gleichwohl aber dem Wesen der Dinge ursprünglich zuzukommen scheint, ohne auf unseren Gebrauch Rücksicht zu nehmen, liegt eben der Grund der großen Bewunderung der Natur, nicht sowohl außer uns, als in unserer eigenen Vernunft; wobei es wohl verzeihlich ist, daß diese Bewunderung durch Mißverstand nach und nach bis zur Schwärmerei steigen mochte."[1])

Aber dieser enthusiastische Schwung des Geistes, der aus dem Staunen über die innerlich harmonische Struktur der geometrischen Gebilde hervorgeht, weicht dennoch der ruhigen kritisch-transszendentalen Einsicht, wenn man sich einmal mit den Grundergebnissen der transszendentalen Ästhetik völlig durchdrungen hat. Denn hier erweist sich, daß wir die Ordnung und Regelmäßigkeit, die wir in den räumlichen Gebilden gewahr zu werden glauben, vielmehr selbst in sie gelegt haben. Die »Einheit des Mannigfaltigen« im geometrischen Gebiet wird verständlich, sobald man sich überzeugt, daß die geometrische Mannigfaltigkeit keine gegebene, sondern eine konstruktiv-erzeugte ist. Das Gesetz, dem hier jedes Element schon durch seine ursprüngliche Bildung untersteht, zeigt sich als der apriorische Grund für jenen Zusammenhang und jene lückenlose Übereinstimmung, die wir in den abgeleiteten Folgerungen bewundern. Ein völlig anderer Sachverhalt aber und damit ein gänzlich neues Problem bietet

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 62 (V, 440 f.).

sich uns dar, sobald wir es statt mit einer mathematischen Mannigfaltigkeit (wie es die des reinen Raumes ist) mit einer empirischen Mannigfaltigkeit zu tun haben. Eben dies ist die Voraussetzung, die wir in jeglicher empirischen Forschung machen: daß nicht nur das Gesamtgebiet der »reinen Anschauungen«, sondern auch das Gebiet der Empfindungen und Wahrnehmungen selbst sich einem System einfügen lasse, das demjenigen der Geometrie analog und vergleichbar ist. Kepler sinnt nicht nur dem Zusammenhang der Kegelschnitte als willkürlich erzeugter geometrischer Gebilde nach, sondern er hält daran fest, in diesen Gebilden das Modell und den Schlüssel für das Verständnis und die Darstellung der Bewegung der Himmelskörper zu besitzen. Woher stammt dieses Vertrauen, daß nicht nur das rein Erzeugte, sondern das Gegebene selbst in diesem Sinne »begreiflich« sein müsse, d. h. daß wir seine Elemente so ansehen können, als wären sie einander nicht völlig fremd, sondern als stünden sie in einer ursprünglichen intellektuellen »Verwandtschaft«, die es nur zu entdecken und näher zu bestimmen gilt?

Es könnte freilich scheinen, als sei diese Frage — sofern sie überhaupt gestellt werden darf — schon durch die Grundergebnisse der »Kritik der reinen Vernunft« beantwortet. Denn die Kritik der reinen Vernunft ist Kritik der Erfahrung: sie geht darauf aus, die gesetzliche Ordnung, die der Verstand in der Erfahrung nur vorzufinden scheint, als eine durch die Kategorien und Regeln dieses Verstandes selbst gegründete und insofern notwendige zu erweisen. Daß die Erscheinungen sich den synthetischen Einheiten des Denkens fügen, daß in ihnen kein Chaos, sondern die Festigkeit und Bestimmtheit einer kausalen Ordnung herrscht, daß sich aus dem Wandel der »Accidentien« ein Etwas als beharrend und konstant heraushebt: dies alles begreifen wir, sobald wir eingesehen haben, daß der Gedanke der Ursächlichkeit und der Substantialität zu jener Klasse von Begriffen gehören, mit denen wir »Erscheinungen buchstabieren, um sie als Erfahrungen lesen zu können.« Die Gesetzlichkeit der Erscheinungen überhaupt hat damit aufgehört ein Rätsel zu sein; denn sie stellt sich nur als ein anderer Ausdruck für die Gesetzlichkeit des Verstandes selbst dar. Der konkrete Aufbau der empirischen Wissenschaft aber stellt uns zugleich vor eine andere Aufgabe, die mit jener ersten noch nicht gelöst und bewältigt ist. Denn hier finden wir nicht nur eine Gesetzlichkeit des Geschehens

schlechthin, sondern eine derartige Verknüpfung und ein solches Ineinandergreifen besonderer Gesetze, daß dadurch das Ganze eines bestimmten Erscheinungskomplexes in einer festen Stufenfolge, in einem Fortgang vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Leichteren zum Schwereren sich für unser Denken fortschreitend aufbaut und gliedert. Betrachten wir etwa das klassische Beispiel der modernen Mechanik, so ist in der Kritik der reinen Vernunft und in den »Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft«, die sich an sie anschließen, gezeigt, daß den drei Grundgesetzen, die Newton ausspricht: dem Trägheitsgesetz, dem Gesetz von der Proportionalität von Ursache und Wirkung und dem Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung drei allgemeine Verstandesgesetze entsprechen und zugrunde liegen. Aber die Struktur und der geschichtliche Werdegang der Mechanik ist damit allein noch nicht hinreichend umschrieben und begriffen. Verfolgt man ihren Fortschritt von Galilei zu Descartes und Kepler, von diesen zu Huyghens und Newton, so zeigt sich hier noch ein anderer Zusammenhang, als derjenige, der durch die drei »Analogien der Erfahrung« gefordert wird. Galilei beginnt mit der Beobachtung des freien Falls der Körper und der Bewegung auf der schiefen Ebene, sowie der Feststellung der Wurfparabel; bei Kepler reihen sich die empirischen Feststellungen über die Marsbahn, bei Huyghens die Gesetze der Zentrifugalbewegung und der Pendelschwingungen an, bis dann schließlich alle diese besonderen Momente bei Newton sich zusammenfassen und sich in dieser Zusammenfassung als fähig erweisen, das Gesamtsystem des Universums zu umspannen. Aus wenigen relativ einfachen Urelementen und Urphänomenen wird also hier in stetigem Fortgang das Gesamtbild des Wirklichen entworfen, wie es uns in der kosmischen Mechanik entgegentritt. Wir gelangen auf diesem Wege nicht nur schlechthin zu irgendeiner Ordnung des Geschehens, sondern zu einer für unseren Verstand übersichtlichen und faßlichen Ordnung. Eine solche Faßlichkeit aber läßt sich aus reinen Verstandesgesetzen allein nicht a priori als notwendig erweisen und einsehen. Nach diesen Gesetzen ließe es sich vielmehr denken, daß das empirisch Wirkliche zwar dem allgemeinen Grundsatz der Kausalität gehorchte, daß aber die verschiedenen ursächlichen Reihen, die in seiner Gestaltung sich durchdringen, in ihm schließlich eine solche Verwicklung bedingten, daß es für uns unmöglich wäre, aus dem ganzen vielverschlungenen

Gewirr des Wirklichen die einzelnen Fäden herauszulösen und gesondert zu verfolgen. Auch in diesem Falle wäre es uns unmöglich, das Gegebene in diejenige charakteristische Ordnungsform zu fassen, auf welcher die Eigenart unserer empirischen Wissenschaft beruht. Denn diese Ordnung verlangt mehr als ein bloßes Gegenüber des empirisch-Besonderen und des abstrakt-Allgemeinen, mehr als einen bloßen Stoff, der in irgendeiner, im Einzelnen nicht näher bestimmbaren Weise den reinen Denkformen, wie sie die transszendentale Logik aufstellt, unterliegt. Der empirische Begriff muß das Gegebene dadurch zur Bestimmung bringen, daß er es fortschreitend mit dem Allgemeinen vermittelt, indem er es durch eine kontinuierliche Folge gedanklicher Zwischenstufen darauf bezieht. Die obersten und höchsten Gesetze selbst müssen sich, indem sie sich wechselweise durchdringen, zu den Besonderungen der Einzelgesetze und Einzelfälle »spezifizieren« — wie diese letzteren umgekehrt, rein indem sie sich aneinanderreihen und sich gegenseitig beleuchten, die allgemeinen Zusammenhänge, in welchen sie stehen, hervortreten lassen müssen. Dann erst erhalten wir jene konkrete Verknüpfung und Darstellung des Faktischen, wie unser Gedanke sie sucht und fordert.

Wie diese Aufgabe sich innerhalb des Aufbaus der Physik vollendet, wurde an ihrer Geschichte bereits angedeutet: aber noch klarer und bestimmter tritt sie in der Biologie und in jeglicher beschreibenden Naturwissenschaft hervor. Hier scheinen wir vor einem schlechthin unübersehbaren Material von Einzeltatsachen zu stehen, das wir vorerst lediglich Stück für Stück aufzunehmen und einfach zu registrieren haben. Der Gedanke, daß sich dieses Material nach bestimmten Gesichtspunkten gliedern, daß es sich in »Arten« und »Unterarten« einteilen lasse, bedeutet nur eine Forderung an die Erfahrung, zu deren Erfüllung diese in keiner Weise verpflichtet scheint. Trotzdem zögert das wissenschaftliche Denken — unbeirrt durch alle Erwägungen philosophischer und erkenntniskritischer Natur — nicht im geringsten, diese Forderung zu stellen und sie am Gegebenen sogleich zur Durchführung zu bringen. Es sucht in dem absolut Einzelnen nach Ähnlichkeiten, nach gemeinsamen Bestimmungen und »Merkmalen« und es läßt sich von dieser seiner ursprünglichen Richtung durch keinen scheinbaren Mißerfolg abwendig machen. Hat ein bestimmter Klassenbegriff sich nicht bewährt, wird er durch neu auftretende

Beobachtungen widerlegt, so muß er freilich durch einen andern ersetzt werden; das Verknüpfen zu »Gattungen« und das Sondern in »Arten« als solches aber bleibt von all diesen Geschicken, denen die Einzelbegriffe unterliegen, unberührt. Hier entdeckt sich also eine unabänderliche Funktion unserer Begriffe, die ihnen zwar keinen bestimmten Inhalt vorweg vorschreibt, die aber für die gesamte Form der beschreibend-klassifikatorischen Wissenschaften entscheidend ist. Und damit haben wir nun auch eine neue transszendentale Einsicht von wesentlicher Bedeutung gewonnen: denn »transszendental« muß jede Bestimmung heißen, die nicht unmittelbar auf die Gegenstände selbst, sondern auf die Art des Wissens von Gegenständen geht. Auch dasjenige, was wir die »Verwandtschaft« der Arten und der Naturformen nennen, finden wir in der Natur nur darum, weil wir es nach einem Prinzip unserer Urteilskraft in ihr suchen müssen. Es zeigt sich hierbei freilich, daß die Beziehung zwischen dem Erkenntnisprinzip und dem Gegenstand, wenn wir sie mit derjenigen vergleichen, die durch die Analytik des reinen Verstandes festgestellt worden war, sich gewandelt hat. Während der reine Verstand sich als „Gesetzgebung für die Natur" enthüllte, weil es sich erwies, daß er die Bedingungen der Möglichkeit ihres Gegenstandes in sich schloß, so tritt hier die Vernunft nicht gebietend, sondern fragend und forschend an das empirische Material heran, — so verhält sie sich ihm gegenüber nicht konstitutiv, sondern regulativ; nicht »bestimmend«, sondern »reflektierend«. Denn hier wird nicht aus dem Allgemeinen das Besondere abgeleitet und dadurch in seiner Natur bestimmt, sondern am Besonderen selbst wird durch fortschreitende Betrachtung der Beziehungen, die es in sich schließt, und der Ähnlichkeiten und Unterschiede, die seine einzelnen Glieder untereinander aufweisen, ein Zusammenhang zu entdecken gesucht, der sich in Begriffen und Regeln immer umfassenderer Art aussprechen läßt. Der Umstand aber, daß eine empirische Wissenschaft besteht und daß sie sich fortschreitend entfaltet, gibt uns die Gewähr dafür, daß dieser Versuch nicht vergeblich unternommen wird. Die Mannigfaltigkeit der Tatsachen scheint sich unserer Erkenntnis gleichsam anzubequemen, scheint ihr entgegenzukommen und sich ihr gefügig zu erweisen. Eben weil eine solche Übereinstimmung des Materials, auf das sich unsere empirische Erkenntnis stützt, mit dem Formwillen, von welchem sie geleitet wird, nicht selbstverständlich ist, — weil sie nicht

als ein Notwendiges aus allgemein logischen Obersätzen deduziert, sondern nur als ein Zufälliges anerkannt werden kann, können wir nicht umhin, hier eine besondere Zweckmäßigkeit: nämlich eine Angemessenheit der Erscheinungen zu den Bedingungen unserer Urteilskraft zu erblicken. Diese Zweckmäßigkeit ist »formal«, denn sie geht nicht unmittelbar auf Dinge und ihre innere Beschaffenheit, sondern auf die Begriffe und deren Verknüpfung in unserem Geiste; — aber sie ist zugleich durchaus »objektiv« in dem Sinne, daß auf ihr nichts Geringeres als der Bestand der empirischen Wissenschaft und die Richtung der empirischen Forschung selber beruht.

Wir haben bis hierher das Problem lediglich seinem reinen Sachgehalt nach zu entwickeln gesucht, ohne auf die besondere Formulierung, in der es uns bei Kant entgegentritt, im Einzelnen einzugehen. Denn nur bei dieser Betrachtungsweise kann bestimmt hervortreten, daß es der immanente Fortschritt der sachlichen Aufgaben der Vernunftkritik, nicht die Fortbildung und der Ausbau der Kantischen Begriffsarchitektonik ist, der zur Kritik der Urteilskraft als besonderes Systemglied hinführt. Sind diese Aufgaben einmal in voller Schärfe erfaßt, so bietet indes auch die Bezeichnung, die Kant für sie wählt und der Zusammenhang, dem er sie inhaltlich und terminologisch einfügt, keine wesentliche Schwierigkeit mehr. Die zugleich tiefste und umfassendste Darstellung der Grundfrage hat Kant in dem ersten Entwurf einer Einleitung zur »Kritik der Urteilskraft« gegeben, den er in der endgültigen Redaktion des Werkes jedoch wegen seines zu großen Umfangs verworfen und durch eine kürzere Fassung ersetzt hat. Nachträglich erst hat er, als Johann Sigismund Beck ihn um Beiträge für den von ihm geplanten Kommentar zu den kritischen Hauptschriften bat, auf diesen ersten Entwurf wieder zurückgegriffen: doch hat Beck, dem Kant den Entwurf zu beliebiger Verwendung überließ, ihn nur mit starken und willkürlichen Kürzungen und unter einem irreführenden Titel veröffentlicht. Man muß daher, um sich den vollen Gehalt der Kantischen Darstellung deutlich zu machen, auf die handschriftliche Urgestalt der Einleitung zurückgehen.[1]) Kant geht hier davon aus, den

[1]) Im Druck ist diese Handschrift zum ersten Mal in der vorliegenden Ausgabe von Kants Werken erschienen; s. Bd. V, 177—231. Näheres über ihre Abfassung und über ihre weiteren Schicksale s. in den Lesarten von Bd. V, S. 581 ff.

Gegensatz des »Theoretischen« und »Praktischen«, der ein Grundergebnis seiner gesamten Lehre zu sein scheint, durch die Einführung eines neuen Begriffs zu vermitteln. Zum Zwecke dieser gesuchten systematischen Vermittlung aber gilt es für ihn, zunächst eine andere populäre Vermittlung, die sich auf den ersten Blick aufzudrängen scheint, zurückzuweisen. Man glaubt bisweilen, schon dadurch eine »Vereinigung« der praktischen und der theoretischen Sphäre herbeigeführt zu haben, daß man irgendeinen theoretischen Lehrsatz nicht nur nach seinen rein begrifflichen Gründen und nach seinen begrifflichen Folgerungen betrachtet, sondern auch die Anwendungen, die er verstattet, ins Auge faßt. Insofern meint man etwa Staatsklugheit und Staatswirtschaft zur praktischen Wissenschaft rechnen, meint man die Hygiene und Diätetik zur praktischen Medizin, die Pädagogik zur praktischen Psychologie zählen zu können, weil es in all diesen Disziplinen nicht sowohl um die Gewinnung von Lehrsätzen, als um den Gebrauch bestimmter, von andersher begründeter Erkenntnisse zu tun ist. Allein praktische Sätze solcher Art sind von den theoretischen nicht wahrhaft und dem Prinzip nach unterschieden, sondern diese Scheidung ist in wirklicher Schärfe nur dort vorhanden, wo es sich um den Gegensatz der Bestimmungsgründe der Naturkausalität und der Bestimmungsgründe durch Freiheit handelt. Alle übrigen sogenannten praktischen Sätze sind nichts anderes, als die Theorie von dem, was zur Natur der Dinge gehört, nur auf die Art, wie sie von uns nach einem Prinzip erzeugt werden können, angewandt. So enthält die Auflösung irgendeines Problems der praktischen Mechanik (z. B. die Lösung der Aufgabe zu einer gegebenen Kraft, die mit einer gegebenen Last im Gleichgewicht sein soll, das Verhältnis der respektiven Hebelarme zu finden) in der Tat nichts anderes in sich und bedarf keiner anderen Voraussetzungen, als derjenigen, die schon durch die bloße Formel des Hebelgesetzes ausgesprochen sind; und es zeigt lediglich eine verschiedene Richtung des jeweiligen subjektiven Interesses, nicht aber einen Unterschied im Inhalt der Aufgabe selbst an, ob ich sie das eine Mal in die Form eines reinen Erkenntnisurteils, das andere Mal in die einer Anweisung zur Herstellung eines bestimmten Bedingungszusammenhanges kleide. Solche Sätze sollte man daher statt praktischer vielmehr technische Sätze nennen; wobei die Technik nicht sowohl einen Gegensatz zur Theorie als vielmehr ihre Durchführung angesichts eines

bestimmten Einzelfalls bedeutet. Ihre Regeln gehören zur Kunst, das zustande zu bringen, wovon man will, daß es sein soll, »die bei einer vollständigen Theorie jederzeit eine bloße Folgerung, und kein für sich bestehender Teil irgendeiner Art von Anweisung ist.«

Nun aber dringt von dem auf diese Weise festgestellten Mittelbegriff der Technik aus die Kantische Betrachtung weiter vor und gewinnt dadurch eine neue Ausdehnung und Vertiefung des theoretischen Gebietes selbst. Denn es gibt, wie Kant bemerkt, neben der Technik als einer künstlichen menschlichen Einzelveranstaltung, der immer der Schein der Willkür anhaften bleibt, auch eine Technik der Natur selbst: sofern wir nämlich die Natur der Dinge so ansehen, als ob ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe, oder mit anderen Worten, als ob sie der Ausdruck eines gestaltenden Willens sei. Allerdings ist eine solche Auffassungsweise nicht schon durch den Gegenstand selbst gegeben — denn als Gegenstand der Erfahrung angesehen, ist die »Natur« nichts anderes als das Ganze der Erscheinungen, sofern es unter allgemeinen und somit mathematisch-physikalischen Gesetzen steht —, sondern sie ist ein Standpunkt, den wir in der »Reflexion« einnehmen. Sie entspringt somit nicht der bloßen Erfassung des Gegebenen, noch seiner Einreihung in kausale Zusammenhänge, sondern ist eine eigenartige und selbständige Deutung, die wir ihm hinzufügen. Man kann im gewissen Sinne freilich vom Standpunkt der kritischen Weltansicht aus ganz allgemein behaupten, daß die Form der Erkenntnis es ist, die die Form der Gegenständlichkeit bestimmt. Hier aber gilt dieser Satz noch in einem engeren und spezifischeren Sinne: denn hier ist es gleichsam eine Formung zweiten Grades, die wir vor uns sehen. Ein Ganzes, das als solches bereits unter die reinen Anschauungen von Raum und Zeit und unter die reinen Verstandesbegriffe gefaßt ist und in ihnen seine Objektivierung erfahren hat, erhält jetzt einen neuen Sinn, sofern das Verhältnis und die wechelseitige Abhängigkeit seiner Teile einem neuen Prinzip der Betrachtung unterstellt wird. Insofern ist der Gedanke einer »Technik der Natur«, im Gegensatz zu dem der rein mechanisch-kausalen Abfolge der Erscheinungen, ein solcher, der »nichts von der Beschaffenheit des Objekts, noch der Art es hervorzubringen bestimmt, sondern wodurch die Natur selbst, aber bloß nach der Analogie mit einer Kunst, und zwar in subjektiver Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen, nicht in

objektiver auf die Gegenstände beurteilt wird.« Nur das eine kann und muß jetzt noch gefragt werden, ob diese Beurteilung möglich — d. h. ob sie mit der ersten Beurteilung, durch welche das Mannigfaltige unter die Einheitsformen des reinen Verstandes gefaßt wird, verträglich ist. Wir können die Antwort, die Kant auf diese Frage gibt, hier noch nicht vorwegnehmen: — voraussehen läßt sich jedoch, daß eine solche Verträglichkeit des Prinzips der Verstandeserkenntnis mit dem der reflektierenden Urteilskraft sich nur dann bewirken lassen wird, wenn das neue Prinzip in die Sphäre des alten nicht eingreift, sondern einen von ihm ganz verschiedenen Geltungsanspruch vertritt, den es zu bestimmen und gegen den früheren abzugrenzen gilt. —

Der Gedanke einer »Technik der Natur« und das was ihn von dem Gedanken einer absichtlichen Veranstaltung zur Erreichung irgendeines äußerlichen Zweckes unterscheidet, tritt am deutlichsten hervor, wenn man von aller Beziehung auf den Willen an diesem Punkte zunächst völlig absieht und lediglich die Beziehung auf den Verstand festhält, wenn man also die Form, die in ihm der Natur verliehen wird, lediglich nach Analogie der logischen Formzusammenhänge ausspricht. Daß eine solche Analogie besteht, ist klar, sobald man erwägt, daß die »Natur« für uns im kritischen Sinne nichts anderes als die Gesamtheit der Gegenstände möglicher Erfahrung bedeutet; — und daß weiterhin die Erfahrung ebensowenig eine bloße Summe zusammengestoppelter Einzelbeobachtungen, wie ein bloß abstrakter Inbegriff allgemeiner Regeln und Grundsätze ist. Erst die Verknüpfung des Moments der Einzelheit mit dem der Allgemeinheit zu dem Begriff einer »Erfahrung als Systems nach empirischen Gesetzen« macht das konkrete Ganze des Erfahrungszusammenhangs aus. »Denn obzwar diese nach transszendentalen Gesetzen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt enthalten, ein System ausmacht: so ist doch von empirischen Gesetzen eine so unendliche Mannigfaltigkeit und eine so große Heterogeneität der Formen der Natur, die zur besonderen Erfahrung gehören würden, möglich, daß der Begriff von einem System nach diesen (empirischen) Gesetzen dem Verstande ganz fremd sein muß und weder die Möglichkeit, noch weniger aber die Notwendigkeit eines solchen Ganzen begriffen werden kann. Gleichwohl aber bedarf die besondere, durchgehends nach beständigen Prinzipien zusammenhängende Erfahrung auch diesen

systematischen Zusammenhang, damit es für die Urteilskraft möglich werde, das Besondere unter das Allgemeine, wie wohl immer noch Empirische, und so fortan, bis zu den obersten empirischen Gesetzen und denen ihnen gemäßen Naturformen zu subsumieren, mithin das *Aggregat* besonderer Erfahrungen als *System* derselben zu betrachten; denn ohne diese Voraussetzung kann kein durchgängig gesetzmäßiger Zusammenhang, d. i. empirische Einheit derselben stattfinden«. Wäre die Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit der empirischen Gesetze so groß, daß es zwar möglich wäre, *einzelne* von ihnen einem gemeinsamen Klassenbegriffe unterzuordnen, niemals aber die *Allheit* von ihnen in einer einheitlichen, nach Graden der Allgemeinheit geordneten Stufenfolge zu begreifen: so hätten wir an der Natur, auch wenn wir sie dem Kausalgesetz unterworfen dächten, doch nur ein »rohes chaotisches Aggregat«. Dem Gedanken einer solchen Formlosigkeit aber tritt nun die Urteilskraft, nicht mit einem absoluten logischen Machtspruch, wohl aber mit der Maxime, die ihr als Antrieb und als Wegweiser in all ihren Untersuchungen dient, gegenüber. Sie »präsumiert« eine weitergehende Gesetzmäßigkeit der Natur, die nach bloßen Verstandesbegriffen zufällig heißen muß, die sie aber »sich selbst zugunsten annimmt«. Freilich muß sie sich hierbei bewußt bleiben, daß sie in dieser *formalen Zweckmäßigkeit der Natur*, d. h. in ihrer Eignung, sich für uns zu einem stetig-zusammenhängenden Ganzen von Sondergesetzen und Sonderformen zusammenschließen, weder eine theoretische Erkenntnis noch ein praktisches Prinzip der Freiheit setzt und begründet, sondern nur für unsere Beurteilung und Nachforschung[1] eine feste Richtschnur gibt. Die Philosophie als doktrinales System der Erkenntnis der Natur sowohl als Freiheit bekommt somit hier keinen neuen Teil: dagegen wird unser Begriff von einer Technik der Natur als ein *heuristisches* Prinzip in Beurteilung derselben zur Kritik unseres Erkenntnisvermögens gehören. Die »Sentenzen metaphysischer Weisheit«, mit denen insbesondere die beschreibende Naturwissenschaft zu operieren pflegt, und auf die bereits die Kritik der reinen Vernunft in ihrem Abschnitt über die regulativen Vernunftprinzipien verwiesen hatte, empfangen von hier aus erst ihr wahres Licht. Alle jene Formeln, daß die *Natur* stets den kürzesten Weg wähle, daß sie nichts umsonst tue, daß sie keinen Sprung in der Mannigfaltigkeit der Formen dulde und, wenngleich reich in Arten, dennoch

sparsam in Gattungen sei, erscheinen jetzt nicht sowohl als absolute Bestimmungen ihres Wesens, wie als »transszendentale Äußerungen der Urteilskraft«. »Alle Vergleichung empirischer Vorstellungen, um empirische Gesetze und diesen gemäß spezifische, durch diese ihre Vergleichung aber mit andern auch generisch übereinstimmende Formen an Naturdingen zu erkennen, setzt doch voraus: daß die Natur auch in Ansehung ihrer empirischen Gesetze eine gewisse, unserer Urteilskraft angemessene Sparsamkeit und eine für uns faßliche Gleichförmigkeit beobachtet habe, und diese Voraussetzung muß als Prinzip der Urteilskraft a priori vor aller Vergleichung vorausgehen.« Denn um ein apriorisches Prinzip handelt es sich auch hier, da diese Abstufung und diese formale »Einfachheit« der Naturgesetze nicht aus Einzelerfahrungen abgelesen werden kann, sondern die Voraussetzung bildet, auf Grund deren es uns allein möglich ist, Erfahrungen auf systematische Art anzustellen.[1])

Jetzt erst überblickt man völlig die Wendung, durch welche sich Kritik und Metaphysik an diesem Punkte unterscheiden. Wo immer das Problem der individuellen Form des Wirklichen in der vorkantischen Metaphysik erörtert worden war, da war es mit dem Gedanken eines absoluten zwecktätigen Verstandes verknüpft worden, der in das Sein eine ursprüngliche innere Formung gelegt habe, von welcher diejenige, die wir in unseren empirischen Begriffen vollziehen, nur ein Abglanz und Nachbild sei. Wir haben gesehen, wie die Logos-Lehre seit ihren ersten Anfängen bei Plotin diesen Gedanken festhielt und wie sie ihn in den mannigfachsten Abwandlungen zum Ausdruck brachte. Kant führt auch hier die charakteristische Umbildung durch, die für die gesamte Richtung seines Idealismus bezeichnend ist: die Idee wird aus einer objektiv-schöpferischen Macht in den Dingen zum Prinzip und zur Grundregel der Erkennbarkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung. Zwar daß wir die für unsern Verstand zweckmäßige und mit seinen Forderungen übereinstimmende Ordnung der Erscheinungen überhaupt auf eine Zweckmäßigkeit höheren Grades, auf eine schöpferische und »urbildliche« Intelligenz beziehen, scheint ihm ein durch die Vernunft selbst notwendig

---

[1]) Zum Ganzen s. die erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, bes. Nr. I, II, IV, V (Bd. V, S. 179ff.), vgl. Kritik der Urteilskraft, Einleitung I, IV, V (Bd. V, S. 239ff., 248ff.).

verlangter Schritt: aber die Täuschung beginnt, sobald wir den Gedanken einer derartigen Beziehung in den Gedanken von einem existierenden Urwesen verwandeln. Wir verlegen alsdann, kraft derselben natürlichen Sophistikation der Vernunft, die bereits die transszendentale Dialektik aufgedeckt hatte, ein Ziel, das die Erfahrungserkenntnis vor sich sieht und von dem sie nicht ablassen kann, in ein transszendentes Sein, das hinter ihr liegt; wir fassen eine Ordnung, die sich für uns im Prozeß der Erkenntnis selbst herstellt und auf jeder neuen Stufe fester und tiefer gründet, als einen fertigen sachlichen Bestand auf. Zur Kritik dieser Stellung aber genügt es auch hier, an die transszendentale Einsicht zu erinnern, daß das »Absolute« nicht sowohl »gegeben«, als vielmehr »aufgegeben« ist. Auch die durchgängige Einheit der besonderen Wirklichkeitsformen und der besonderen Erfahrungsgesetze darf so angesehen werden, als ob ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, hervorgebracht hätte; — aber wir behaupten damit nicht, daß auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müßte, sondern die Urteilskraft gibt damit nur sich selbst, nicht der Natur, ein Gesetz, indem sie sich den Weg ihrer eigenen Betrachtung absteckt. Den Naturprodukten selbst kann man so etwas, als die Beziehung auf Zwecke (auch auf die Zwecke der durchgehenden systematischen Verständlichkeit), nicht zuschreiben; vielmehr läßt sich dieser Begriff nur brauchen, um über sie in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen, die nach empirischen Gesetzen gegeben ist, zu reflektieren. Die Urteilskraft hat also auch ein Prinzip a priori für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjektiver Rücksicht, in sich, wodurch sie nicht der Natur als Autonomie, sondern sich selbst als Heautonomie ein Gesetz vorschreibt. »Wenn man also sagt, die Natur spezifiziert ihre allgemeinen Gesetze nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen, d. i. zur Angemessenheit mit dem menschlichen Verstande in seinem notwendigen Geschäfte: zum Besonderen, welches ihm die Wahrnehmung darbietet, das Allgemeine, und zum Verschiedenen . . . wiederum Verknüpfung in der Einheit des Prinzips zu finden: so schreibt man dadurch weder der Natur ein Gesetz vor, noch lernt man eines von ihr durch Beobachtung (obzwar jenes Prinzip durch diese bestätigt

werden kann). Denn es ist nicht ein Prinzip der bestimmenden, sondern bloß der reflektierenden Urteilskraft; man will nur, daß man, die Natur mag ihren allgemeinen Gesetzen nach eingerichtet sein, wie sie wolle, durchaus nach jenem Prinzip und den sich darauf gründenden Maximen ihren empirischen Gesetzen nachspüren müsse, weil wir, nur soweit als jenes stattfindet, mit dem Gebrauche unseres Verstandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntnis erwerben können.«[1])

Der Gegensatz der Methoden ist jetzt scharf und unverkennbar bezeichnet. Die spekulative Metaphysik sucht die individuelle Formung der Natur zu erklären, indem sie sie aus einem sich selbst weiter und weiter spezifizierenden Allgemeinen entstehen läßt: die kritische Ansicht weiß über eine solche Selbstentfaltung des Absoluten als realen Prozeß nichts zu sagen, sondern sieht dort, wo die Metaphysik eine letzte Lösung erblickt, nur eine Frage an die Natur, die wir an sie notwendig stellen müssen, deren fortschreitende Beantwortung aber der Erfahrung überlassen bleiben muß. Es kann ganze Bezirke der Erfahrung geben (und es gibt sie in jeder ihrer einzelnen unabgeschlossenen Phasen zweifellos), innerhalb deren diese Forderung noch nicht erfüllt ist: wo also das »gegebene« Besondere mit dem gedachten »Allgemeinen« sich noch nicht wahrhaft durchdrungen hat, sondern beide noch relativ unvermittelt einander gegenüberstehen. In einem solchen Fall kann die Urteilskraft der Erfahrung ihr Prinzip nicht einfach aufzwingen, kann sie das empirische Material nicht nach ihrem Belieben zurechtrücken und umdeuten. Nur das Eine kann und wird sie behaupten, daß die Frage, weil sie ungelöst ist, darum nicht als unlösbar gelten darf. Ihr Versuch der kontinuierlichen Vermittlung des Einzelnen mit dem Besonderen und dem Allgemeinen bricht nirgends ab und macht sich von dem jeweiligen Erfolg nicht abhängig, weil dieser Versuch nicht willkürlich unternommen, sondern in einer wesentlichen Funktion der Vernunft selbst unabweislich gegründet ist. —

Und hier weist nun die logische »Technik der Natur«, die wir entdeckt haben, zugleich auf die tiefere und umfassendere Frage hin, mit welcher erst die Gesamtdisposition der »Kritik der Urteilskraft« sich vollendet. Wenn wir die Natur in der reflektierenden Urteilskraft so betrachten, als ob sie ihre all-

[1]) S. Kritik der Urteilskraft, Einleit. V (Bd. V, S. 250—255).

gemeinen Grundgesetze derart spezifiziere, daß sie sich für uns zu einer durchgängigen faßlichen Stufenordnung empirischer Begriffe zusammenschließen, so wird sie hierin als Kunst angesehen. Der Gedanke der »Nomothetik nach transszendentalen Verstandesgesetzen«, der den eigentlichen Schlüssel für die Deduktion der Kategorien bildete, reicht hier nicht länger aus, weil der neue Gesichtspunkt, der jetzt auftritt, sein Recht nicht mehr als Gesetz, sondern nur als »Voraussetzung« geltend machen kann.[1]) Wie aber wird nun der Sachverhalt, der hierdurch nach der inhaltlich-gegenständlichen Seite bezeichnet ist, sich subjektiv darstellen; wie wird die Auffassung jener spezifischen »kunstmäßigen« Besonderheit der Naturgesetze sich im Bewußtsein ausdrücken und widerspiegeln? Wir müssen diese Frage notwendig stellen: denn es steht bereits nach dem methodischen Grundgedanken der kritischen Lehre fest, daß jedes ihrer Probleme einer solchen doppelten Charakteristik fähig und bedürftig ist. Wie die Einheit von Raum und Zeit zugleich als die Einheit der »reinen Anschauung«, wie die Einheit des Erfahrungsgegenstandes zugleich als die der »transszendentalen Apperzeption« bezeichnet war: so dürfen wir auch hier erwarten, daß für die neue Inhaltsbestimmung, die uns der Gedanke der »Technik der Natur« eröffnet hat, zugleich eine neue, ihr entsprechende Bewußtseinsfunktion sich aufzeigen lassen werde. Die Antwort aber, die Kant auf diese Frage erteilt, ist zunächst freilich überraschend und befremdend. Denn der psychologische Inhalt, auf den er jetzt hinweist, ist eben derjenige, den er in der ganzen vorangehenden Betrachtung — in der Kritik der reinen und noch schärfer und energischer in der Kritik der praktischen Vernunft — als das eigentliche Beispiel eines gesetzlich nicht bestimmbaren und demnach in keiner Weise objektivierbaren Gehalts bezeichnet hatte. Der subjektive Ausdruck jeder Zweckmäßigkeit, die wir in der Ordnung der Erscheinungen antreffen, ist das Gefühl der Lust, das sich mit ihr verbindet. Wo immer wir eine Übereinstimmung gewahr werden, für die sich in den allgemeinen Verstandesgesetzen kein hinreichender Grund einsehen läßt, die sich aber für das Ganze unserer Erkenntniskräfte und ihren zusammenhängenden Gebrauch als förderlich erweist, da begleiten wir diese Förderung,

---

[1]) S. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, Nr. V (Bd. V, 196).

die uns gleichsam als freie Gunst zuteil wird, mit einer Lustempfindung. Wir fühlen uns — gleich als ob es sich in einer derartigen harmonischen Gliederung der Erfahrungsinhalte um einen glücklichen unsere Absicht begünstigenden Zufall handelte — durch sie erfreut und »eines Bedürfnisses entledigt«. Die allgemeinen Gesetze der Natur, als deren Prototyp die Grundgesetze der Mechanik gelten können, führen eine derartige Bestimmung nicht mit sich. Denn von ihnen gilt das Gleiche, wie von den rein mathematischen Zusammenhängen: das Staunen über sie hört auf, sobald wir sie in ihrer lückenlosen, streng deduzierbaren Notwendigkeit begriffen haben. „Allein, daß die Ordnung der Natur nach ihren besonderen Gesetzen bei aller unsere Fassungskraft übersteigenden wenigstens möglichen Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit doch dieser wirklich angemessen sei, ist, soviel wir einsehen können, zufällig, und die Auffindung derselben ist ein Geschäft des Verstandes, welches mit Absicht zu einem notwendigen Zwecke desselben, nämlich Einheit der Prinzipien in sie hineinzubringen, geführt wird ... Die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden; und ist die Bedingung der erstern eine Vorstellung a priori, wie hier ein Prinzip für die reflektierende Urteilskraft überhaupt, so ist das Gefühl der Lust auch durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt ... In der Tat, da wir von dem Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit den Gesetzen und allgemeinen Naturbegriffen (den Kategorien) nicht die mindeste Wirkung auf das Gefühl der Lust antreffen, auch nicht antreffen können, weil der Verstand damit unabsichtlich seiner Natur nach notwendig verfährt: so ist andrerseits die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischer heterogenen Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip der Grund einer sehr merklichen Lust ... Zwar spüren wir an der Faßlichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abteilung in Klassen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besonderen Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr: aber sie ist gewiß zu ihrer Zeit gewesen, und nur weil die gemeinte Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit dem bloßen Erkenntnisse vermischt und nicht mehr besonders bemerkt worden ... Dagegen würde uns eine Vorstellung der Natur durchaus mißfallen, durch welche man uns voraussagte, daß bei der mindesten Nachforschung über die

gemeinste Erfahrung hinaus, wir auf eine solche Heterogeneität ihrer Gesetze stoßen würden, welche die Vereinigung ihrer besonderen Gesetze unter allgemeinen empirischen für unseren Verstand unmöglich machte; weil dies dem Prinzip der subjektiv-zweckmäßigen Spezifikation der Natur in ihren Gattungen und unserer reflektierenden Urteilskraft in der Absicht der letzteren widerstreitet".[1])

Wir halten an diesen Kantischen Sätzen vor allem denjenigen Zug fest, der sie im methodischen Sinne bedeutsam und auffallend macht. Die »Lust«, die bisher als das schlechthin Empirische galt, wird jetzt in den Kreis des apriorisch Bestimmbaren und apriorisch Erkennbaren einbezogen; sie, die bisher schlechthin als das individuell-Willkürliche angesehen wurde, worin sich jedes einzelne Subjekt von andern unterscheidet, erhält jetzt, — wenigstens in einem ihrer Grundmomente — eine allgemeine Bedeutung »für Jedermann«. Das Prinzip der transszendentalen Kritik ist damit auf ein Gebiet angewandt, das ihr bisher durchaus zu widerstehen schien. Noch die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft hatte die Hoffnung des »vortrefflichen Analysten Baumgarten« zu einer wissenschaftlich begründeten »Kritik des Geschmacks« zu gelangen als verfehlt bezeichnet, weil die Elemente des ästhetischen Wohlgefallens und Mißfallens in Lust und Unlust bestehen, diese aber ihren Quellen nach bloß empirisch seien und daher niemals zu Gesetzen a priori dienen könnten.[2]) Jetzt wird diese Ansicht berichtigt: das Eigentümliche dieser Berichtigung aber besteht darin, daß es nicht die unmittelbare Betrachtung des Phänomens der Kunst und der künstlerischen Gestaltung, sondern ein Fortschritt in der Kritik der theoretischen Erkenntnis ist, der zu ihr hinleitet. Eine Erweiterung und Vertiefung des Aprioritätsbegriffs der Theorie ermöglicht erst das Apriori der Ästhetik und weist seiner Bestimmung und Ausgestaltung den Weg. Weil sich gezeigt hat, daß für die vollständige Form der Erfahrung die Bedingung der allgemeinen Verstandesgesetze zwar notwendig, aber nicht hinreichend ist; — weil eine eigene Form und eine eigene zweckmäßige Verbindung des Besonderen entdeckt wurde, die ihrerseits erst den systematischen Begriff der

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, Einleit. Nr. V und VI (Bd. V, S. 253—257).

[2]) S. Kritik der reinen Vernunft, Transszendentale Ästhetik, § 1 (Bd. III, S. 56f.).

Erfahrung vollendet: darum wird auch im Bewußtsein nach einem Moment gesucht, in welchem sich die Gesetzlichkeit des Besonderen und »Zufälligen« ausprägt. Ist dieses Moment aber einmal gefunden, so haben sich damit die Grenzen der bisherigen Untersuchung verschoben. Sie macht jetzt nicht mehr vor der Frage des »Individuellen« halt, indem sie das Individuelle als dasjenige behandelt, was von Fall zu Fall wechselt und daher nicht anders als durch unmittelbare Einzelerfahrung und durch den »materialen« Faktor der Empfindung bestimmbar ist — sondern sie sucht auch in diesem bisher verschlossenen Bereich die Grundmomente apriorischer Formung zu entdecken.

Auf diesem Wege ist Kant, über die rein logische Theorie der empirischen Begriffsbildung und über die Frage nach den erkenntniskritischen Bedingungen einer Systematik und Klassifikation der Naturformen bis an die Schwelle der kritischen Ästhetik gelangt.[1]) Der Begriff einer »Technik der Natur« bildete hier

---

[1]) In diesem Sinne ist der bekannte Brief Kants an Reinhold aufzufassen, der über die Entstehung der »Kritik der Urteilskraft« Aufschluß gibt. »Ich darf« — so schreibt Kant hier am 18. Dezember 1787 — »ohne mich des Eigendünkels schuldig zu machen, wohl versichern, daß ich, je länger ich auf meiner Bahn fortgehe, desto unbesorgter werde, es könne jemals ein Widerspruch oder sogar eine Alliance (dergleichen jetzt nichts Ungewöhnliches ist) meinem System erheblichen Abbruch tun. Dies ist eine innigliche Überzeugung, die mir daher erwächst, daß ich im Fortgange zu anderen Unternehmungen nicht allein es immer mit sich selbst einstimmig befinde, sondern auch, wenn ich bisweilen die Methode der Untersuchung über einen Gegenstand nicht recht anzustellen weiß, nur nach jenem allgemeinen Verzeichnis der Elemente der Erkenntnis und der dazu gehörigen Gemütskräfte zurücksehen darf, um Aufschlüsse zu erhalten, deren ich nicht gewärtig war. So beschäftige ich mich jetzt mit der Kritik des Geschmacks, bei welcher Gelegenheit eine andere Art von Prinzipien a priori entdeckt wird, als die bisherigen. Denn die Vermögen des Gemüts sind drei: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen. Für das erste habe ich in der Kritik der reinen (theoretischen), für das dritte in der Kritik der praktischen Vernunft Prinzipien a priori gefunden. Ich suchte sie auch für das zweite, und ob ich es zwar sonst für unmöglich hielt, dergleichen zu finden, so brachte das Systematische, das die Zergliederung der vorher betrachteten Vermögen mich im menschlichen Gemüte hatte entdecken lassen, und welches zu bewundern und, wo möglich, zu ergründen mir noch Stoff genug für den

nach der objektiven Seite hin, die transszendental-psychologische Analyse des Lust- und Unlustgefühls bildete nach der subjektiven Seite hin die Vermittlung. Wir sahen bereits, daß die Natur, sofern sie so gedacht wird, daß sie sich nach einem für unsere Urteilskraft faßlichen Prinzip in die Besonderheiten von Klassen und Arten spezifiziere, hierin als Kunst angesehen wird: aber diese kunstreiche Gliederung erscheint, für sich allein genommen, freilich zugleich als »künstlich.«[1]) Dies gilt auch insofern, als sie sich dem gewöhnlichen Bewußtsein nicht unmittelbar erschließt und erst durch eine besondere Wendung der erkenntnistheoretischen Betrachtung hervorgelockt werden muß. Der gemeine Menschenverstand nimmt den Bestand und die systematische Über- und Unterordnung der besonderen Naturgesetze als ein gegebenes Faktum hin, für das er keine Erklärung fordert. Eben deshalb aber, weil er hier kein Problem sieht, entgeht ihm auch die Lösung des Problems und

---

Überrest meines Lebens an die Hand geben wird, mich doch auf diesen Weg, so daß ich jetzt drei Teile der Philosophie erkenne, deren jede ihre Prinzipien a priori hat, die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntnis sicher bestimmen kann: theoretische Philosophie, Teleologie und praktische Philosophie, von denen freilich die mittelste als die ärmste an Bestimmungsgründen a priori befunden wird.« Nimmt man diese Kantischen Erklärungen nicht nur äußerlich nach ihrem Wortlaut, sondern hält man sie mit dem zusammen, was sich aus der »Kritik der Urteilskraft« selber über den sachlichen Zusammenhang der Probleme im Geiste Kants ergibt, so kann kein Zweifel darüber bestehen bleiben, welche Rolle das »Systematische« in der Entdeckung der kritischen Ästhetik gespielt hat. Kant hat nicht zu den beiden bereits bestehenden apriorischen Prinzipien um des symmetrischen Aufbaus willen ein drittes hinzuerfunden: sondern eine Weiterbildung und eine schärfere Fassung des Aprioritätsbegriffs selbst war es, die ihm zunächst auf theoretischem Gebiete — im Gedanken der logischen „Angemessenheit" der Natur für unser Erkenntnisvermögen — entgegentrat. Damit aber hatte sich ihm weiterhin die Zweckbetrachtung überhaupt — oder, nach der transszendental-psychologischen Seite ausgedrückt, das Gebiet von Lust und Unlust — als ein möglicher Gegenstand apriorischer Bestimmung erwiesen: und von hier aus führte der Weg weiter, auf dem sich zuletzt die apriorische Grundlegung der Ästhetik, als Teil eines Systems der allgemeinen Teleologie ergab.

[1]) Vgl. Erste Einleit. in die Kritik der Urteilskraft Nr. V (Bd. V, S. 196).

das spezifische Lustgefühl, das mit ihr verknüpft ist. Wenn also die Natur nichts als diese logische Zweckmäßigkeit zeigte, so bestünde freilich schon um deswillen ein Grund, sie hierüber zu bewundern: »allein dieser Bewunderung würde schwerlich jemand anders, als etwa ein Transszendentalphilosoph fähig sein, und selbst dieser würde doch keinen bestimmten Fall nennen können, wo sich diese Zweckmäßigkeit in concreto bewiese, sondern sie nur im Allgemeinen denken müssen.«[1]) In dieser Einschränkung des bisherigen Ergebnisses liegt zugleich deutlich die Richtung bezeichnet, in welcher seine systematische Fortbildung und Erweiterung gesucht werden muß. Gibt es — so werden wir fragen müssen — eine zweckmäßige Form der Erscheinungen, die sich uns nicht erst durch Vermittlung des Begriffs und der transszendentalen Reflexion erschließt, sondern die unmittelbar im Gefühl der Lust und Unlust zu uns spricht? Gibt es eine individuelle Seinsgestaltung, eine Verknüpfung der Phänomene, die gegenüber der Welt des reinen und empirischen Denkens ein unverkennbar Eignes darstellt und daher durch die Methoden der Klassifikation und der Systematik in wissenschaftlichen Gesetzen in keiner Weise faßbar ist — und die dennoch eine selbständige und ursprüngliche Sondergesetzlichkeit aufweist? Indem wir diese beiden Fragen stellen, sind wir damit unmittelbar bis zu dem Punkte hingeleitet, an welchem der metaphorische Sinn der Kunst, wie er uns im Begriff einer »Technik der Natur« entgegentrat, in den eigentlichen Sinn übergeht und an welchem somit das System der allgemeinen Teleologie die Kritik der ästhetischen Urteilskraft als wichtigstes Glied in sich aufnimmt.

4.

Wie es die Frage der individuellen Formung war, die den Übergang von der Welt der reinen Verstandesgesetze zur Welt der besonderen Gesetze vollzog, so kann diese Frage auch zur nächsten und unmittelbaren Einführung in die Grundfragen der kritischen Ästhetik dienen. Denn das Reich der Kunst ist ein Reich reiner Gestalten, deren jede in sich selbst beschlossen ist

---

[1]) Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, Nr. V (Bd. V, S. 197).

und einen eigenen individuellen Mittelpunkt besitzt, während sie doch zugleich mit anderen einem eigentümlichen Wesens- und Wirkungszusammenhang angehört. Wie läßt sich dieser Wesenszusammenhang bezeichnen und wie läßt er sich derart aussprechen und charakterisieren, daß darüber die selbständige Eigenart und das Eigenleben der besonderen Gestalt nicht verloren geht? Im Gebiet der reinen Theorie und im Gebiet der sittlich-praktischen Vernunft besitzen wir für ein derartiges Grundverhältnis kein wahrhaft angemessenes und zutreffendes Beispiel. Das »Einzelne« der Theorie ist immer nur der Spezialfall eines allgemeinen Gesetzes, von welchem es erst seine Bedeutung und seinen Wahrheitswert gewinnt; — wie »der« Einzelne als sittliches Subjekt, gemäß der Grundansicht der Kantischen Ethik, stets nur als Träger des allgemeingültigen praktischen Vernunftgebots in Betracht kommt. Die freie Persönlichkeit wird zu dem, was sie ist, erst in der völligen Aufopferung ihrer »zufälligen« Triebe und Neigungen und in der unbedingten Unterordnung unter die allgemein gebietende und allgemein verbindende Regel des Sollens. In beiden Fällen scheint somit das Individuelle seine wahrhafte Begründung und Rechtfertigung erst darin zu finden, daß es in das Allgemeine aufgeht. Erst in der künstlerischen Anschauung stellt sich in dieser Hinsicht eine völlig neue Beziehung her. Das Kunstwerk ist ein Einzelnes und Abgelöstes, das auf sich selbst beruht und seinen Zweck rein in sich selbst besitzt: — und doch stellt sich uns in ihm zugleich ein neues »Ganzes«, ein neues Gesamtbild der Wirklichkeit und des geistigen Kosmos selbst dar. Das Einzelne weist hier nicht auf ein hinter ihm stehendes, abstrakt-Universelles hin; sondern es ist dieses Universelle selbst, weil es seinen Gehalt symbolisch in sich faßt.

Wir sahen, wie in der theoretisch-wissenschaftlichen Betrachtung der Begriff eines Ganzen der Erfahrung sich, je weiter die kritische Einsicht fortschritt, um so deutlicher als eine unvollziehbare Forderung erwies. Das Verlangen, das Ganze der Welt denkend zu umfassen, führte uns mitten hinein in die dialektischen Antinomien des Unendlichkeitsbegriffs. Nicht als gegeben, sondern nur als »aufgegeben« vermochten wir dieses Ganze zu begreifen; nicht als Gegenstand stellte es sich vor uns, in fester Form und Begrenzung, hin, sondern in einen schrankenlosen Prozeß löste es sich auf, dessen Richtung, nicht dessen Ziel wir bestimmen konnten. In diesem Sinne bleibt jedes theoretische Erfahrungs-

urteil notwendig Fragment und weiß sich als Fragment, sobald es über sich selbst kritische Klarheit gewonnen hat. Jedes Glied der Erfahrungsreihe bedarf, um wissenschaftlich begriffen zu werden, eines anderen, das ihm als seine »Ursache« seine feste räumlich-zeitliche Stellung bestimmt; aber eben dieses andere ist seinerseits der gleichen Unselbständigkeit verfallen, so daß es wiederum »außer« sich seinen Grund zu suchen hat. Indem sich auf diese Weise Element an Element, Reihe an Reihe knüpft, baut sich hierbei der Gegenstand der Erfahrung für uns auf, der selbst nichts anderes als ein »Inbegriff von Verhältnissen« ist. Eine völlig andere Art der Verknüpfung des Einzelnen zum Ganzen, des Mannigfaltigen zur Einheit aber stellt sich uns dar, wenn wir vom Faktum der Kunst und der künstlerischen Gestaltung ausgehen. Das Faktum selbst setzen wir hierbei — wie überall in der transszendentalen Untersuchung — voraus. Wir fragen nicht, ob, sondern wie es sei; wir gehen nicht seiner geschichtlichen oder psychologischen Entstehung nach, sondern suchen es in seinem reinen Bestande und in den Bedingungen dieses Bestandes zu erfassen. Hierbei sehen wir uns notwendig auf eine neue Form des Urteils hingewiesen: denn jede Verknüpfung von Inhalten des Bewußtseins spricht sich, objektiv gefaßt, als Urteil aus. Aber das Urteil selbst ist hierbei über die Grenzen seiner bisherigen rein logischen Definition hinausgewachsen. Es geht nicht mehr in der Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine oder in der bloßen Anwendung einer allgemeinen Erkenntnis aufs Besondere auf, die in der »Kritik der reinen Vernunft« (vor allem im Kapitel über den Schematismus der Verstandesbegriffe) als Grundzug der »bestimmenden Urteilskraft« gelehrt worden war, sondern stellt im Gegensatz hierzu einen völlig andern Typus der Beziehung dar. Dieser Typus muß zunächst fest umschrieben und gegen alle anderen Synthesen des Bewußtseins unterschieden werden, wenn die Eigentümlichkeit des neuen Problemgebiets scharf heraustreten soll.

Bevor indes diese Unterscheidung im Einzelnen durchgeführt wird, gilt es sich zu vergegenwärtigen, daß durch sie die Einheit der Urteilsfunktion selbst und die wesentlichen kritischen Einsichten, die wir über sie gewonnen haben, nicht aufgehoben werden dürfen. Jedes Urteil ist für Kant ein Akt nicht der »Rezeptivität«, sondern der reinen »Spontaneität«: es stellt — sofern es wahrhafte »apriorische« Gültigkeit besitzt — kein bloßes

Verhältnis gegebener Gegenstände dar, sondern ist ein Moment der Gegenstandssetzung selbst. In diesem Sinne besteht denn auch ein charakteristischer Gegensatz zwischen der »ästhetischen Urteilskraft« Kants und dem, was die deutsche Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts als »Beurteilungskraft« bezeichnet und zu zergliedern versucht hatte. Die Beurteilungskraft geht von gegebenen Werken des »Geschmacks« aus und will den Weg weisen, um von ihnen aus, durch Analyse und Vergleichung, zu allgemeinen Regeln und Kriterien des Geschmacks vorzudringen. Kants Betrachtung dagegen vollzieht sich in umgekehrter Richtung: sie will nicht die Regel von irgendwelchen gegebenen Objekten — also in diesem Falle von gegebenen Beispielen und Musterbildern — abstrahieren, sondern sie fragt nach der ursprünglichen Gesetzlichkeit des Bewußtseins, auf welcher jedwede ästhetische Auffassung, jedwede Bezeichnung eines Inhalts der Natur oder der Kunst als »schön« oder »häßlich« beruht. Das fertig Geformte ist ihr somit auch hier nur der Ansatzpunkt, von welchem sie zu den Bedingungen der Möglichkeit der Formung selbst zu gelangen strebt. Diese Bedingungen lassen sich zunächst nur negativ bezeichnen, indem wir nicht sowohl bestimmen, was sie sind, als was sie nicht sind. Daß die Einheit der ästhetischen Stimmung und der ästhetischen Gestalt auf einem andern Prinzip beruht, als auf demjenigen, kraft dessen wir in der gemeinen und wissenschaftlichen Empirie besondere Elemente zu Gesamtkomplexen und Gesamtregeln vereinen, hat sich bereits gezeigt. In dieser letzteren Vereinigung handelt es sich schließlich immer um eine Beziehung der kausalen Über- und Unterordnung, um die Herstellung eines durchgehenden Bedingungszusammenhangs, der als Analogon eines Zusammenhangs von Begriffen und Schlüssen gefaßt werden kann. Die eine Erscheinung tritt zur anderen in eine Art des Abhängigkeitsverhältnisses, in der sich beide zueinander wie »Grund« und »Folge« verhalten. Die ästhetische Auffassung eines Ganzen und seiner einzelnen Teilmomente hingegen schließt jede derartige Ansicht aus. Hier wird die Erscheinung nicht in ihre Bedingungen aufgelöst, sondern hier wird sie, so wie sie sich unmittelbar gibt, festgehalten: hier versenken wir uns nicht in ihre begrifflichen Gründe oder Folgen, sondern bleiben bei ihr selbst stehen, um uns lediglich dem Eindruck zu überlassen, den sie in der bloßen Betrachtung erweckt. Statt der Vereinzelung der Teile und ihrer Über- und Unterordnung zum Zwecke einer begrifflichen Klassi-

fikation gilt es hier, sie sämtlich zumal zu ergreifen und in einer Gesamtansicht für unsere Einbildungskraft zusammenzuschließen; statt der Wirkungen, durch welche sie in die ursächliche Kette der Erscheinungen eingreifen und sich in sie fortsetzen, heben wir an ihnen lediglich ihren reinen Gegenwartswert heraus, wie er sich dem Anschauen selbst erschließt.

Damit aber ist zugleich der Unterschied bezeichnet, der das ästhetische Bewußtsein vom praktischen Bewußtsein, der die Welt der reinen Gestalt von der der Tat und des Willens trennt. Wie die theoretische Ansicht das Seiende in einen Komplex von Ursachen und Wirkungen, von Bedingungen und Bedingtheiten auflöst, so löst es die praktische Ansicht in ein Gewebe von Zwecken und Mitteln auf. Die gegebene Mannigfaltigkeit des Inhalts bestimmt und gliedert sich dadurch, daß in dem einen Falle ein Element »durch« das andere, im andern Falle ein Element »um des andern willen« vorhanden ist. In der reinen ästhetischen Betrachtung hingegen fällt jede derartige Zerfällung des Inhalts in korrelative Teile und Gegensätze fort. Er erscheint hier in jener qualitativen Vollendung, die keiner äußeren Ergänzung, keines Grundes oder Zieles, die außerhalb seiner selbst liegen, bedarf und die keine solche Ergänzung duldet. Das ästhetische Bewußtsein besitzt in sich jene Form der konkreten Erfüllung, durch die es, rein seiner jeweiligen Zuständlichkeit hingegeben, in dieser augenblicklichen Zuständlichkeit selbst ein Moment von schlechthin zeitloser Bedeutung erfaßt. Das »Vor« und »Nach«, das wir im Gedanken der ursächlichen Beziehung begrifflich objektivieren und zur empirischen Zeitreihe und Zeitordnung gestalten, ist hier ebenso ausgelöscht und gleichsam zum Stillstand gebracht, wie jenes Voraussehen und »Absehen« auf einen Zweck, durch die sich unser Begehren und Wollen kennzeichnet. Und damit haben wir nun die wesentlichen und unterscheidenden Momente in der Hand, die sich in Kants Definition des »Schönen« miteinander durchdringen. Wenn wir »angenehm« dasjenige nennen, was die Sinne in der Empfindung reizt und ihnen gefällt; wenn uns »gut« das heißt, was auf Grund einer Regel des Sollens, also vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt: so bezeichnen wir als schön dasjenige was in der »bloßen Betrachtung« gefällt. In diesem Ausdruck der »bloßen Betrachtung« liegt mittelbar alles eingeschlossen, was die Eigenart der ästhetischen Auffassung überhaupt ausmacht und aus ihm sind

alle weiteren Bestimmungen ableitbar, die das ästhetische Urteil erfährt.

Hier drängt sich zunächst *eine* Frage auf, die in methodischer Hinsicht das Gegenbild und die notwendige Ergänzung des bisherigen Ergebnisses ist. Wenn bisher die Eigentümlichkeit der ästhetischen *Auffassung* bezeichnet werden sollte, so handelt es sich auf der anderen Seite darum, die Art der Objektivität des ästhetischen *Gegenstandes* eindeutig festzustellen. Denn jede Funktion des Bewußtseins zeigt, wie immer sie im Einzelnen beschaffen sein mag, eine ihr allein zugehörige Richtung auf den Gegenstand und gibt ihm eine besondere Prägung. Wiederum tritt nun in dieser Hinsicht zunächst die negative Bestimmung heraus: die Gegenständlichkeit des ästhetischen Inhalts ist von der *Wirklichkeit*, wie sie im empirischen Urteil gesetzt oder im empirischen Begehren erstrebt wird, völlig verschieden. Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist *ohne alles Interesse*, sofern unter Interesse dasjenige an dem Dasein des Dinges, an der Hervorbringung oder Existenz der betrachteten *Sache* verstanden wird. »Wenn mich jemand fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde; so mag ich zwar sagen: ich liebe dergleichen Dinge nicht, die bloß für das Angaffen gemacht sind, oder wie jener irokesische Sachem, ihm gefalle in Paris nichts besser als die Garküchen; ich kann noch überdem auf die Eitelkeit der Großen auf gut *Rousseauisch* schmälen, welche den Schweiß des Volkes auf so entbehrliche Dinge verwenden; ich kann mich endlich gar leicht überzeugen, daß, wenn ich mich auf einem unbewohnten Eilande, ohne Hoffnung, jemals wieder zu Menschen zu kommen, befände, und ich durch meinen bloßen Wunsch ein solches Prachtgebäude hinzaubern könnte, ich mir auch nicht einmal diese Mühe darum geben würde, wenn ich schon eine Hütte hätte, die mir bequem genug wäre. Man kann mir alles dieses einräumen und gutheißen; nur davon ist jetzt nicht die Rede. Man will nur wissen, ob die bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Man sieht leicht, daß es auf dem, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf dem, worin ich von der Existenz des Gegenstandes abhänge, ankomme, um zu sagen, er sei *schön*, und zu beweisen, ich habe Geschmack. Ein jeder

muß eingestehen, daß dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurteil sei. Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen.«[1]) Die Besonderheit der ästhetischen Selbsttätigkeit und damit die Eigentümlichkeit der ästhetischen »Subjektivität« tritt an dieser Stelle deutlich hervor. Die logische Spontaneität des Verstandes geht auf die Bestimmung des Objekts der Erscheinung durch allgemeine Gesetze; die ethische Autonomie entspringt zwar aus dem Quell der freien Persönlichkeit, aber sie will nichtsdestoweniger die Forderungen, die hier gegründet sind, in die empirisch gegebenen Dinge und Tatsachen einführen und sie in ihnen zur Verwirklichung bringen. Nur die ästhetische Funktion fragt nicht danach, was das Objekt sei und wirke, sondern was ich aus seiner Vorstellung in mir mache. Das Wirkliche tritt nach seiner reellen Beschaffenheit zurück, und an seine Stelle tritt die ideelle Bestimmtheit und die ideelle Einheir des reinen »Bildes«.

In diesem Sinne — aber auch nur in diesem — ist die ästhetische Welt eine Welt des Scheins. Der Begriff des Scheins will nur den falschen Begriff einer Wirklichkeit abwehren, die uns wieder in die Wirksamkeit des theoretischen Naturbegriffs oder des praktischen Vernunftbegriffs zurückversetzen würde. Er hebt das Schöne aus dem Bezirk der Kausalität heraus — denn auch die Freiheit ist nach Kant eine eigene Art der Kausalität — um es rein unter die Regel der inneren Gestaltung zu stellen. Von dieser freilich empfängt auch der Schein sein Gesetz — weil er von ihr die wesentliche Verknüpfung seiner einzelnen Momente empfängt. Wie überall dort, wo wir den Gegensatz des »Subjektiven« und »Objektiven« anwenden, gilt es daher auch hier, ihn scharf und sorgfältig zu bestimmen, um der Dialektik zu entgehen, die in ihm verborgen ist. Daß sie von der Existenz der Sache absieht: das eben ist die charakteristische und eigentümliche Sachlichkeit, die der ästhetischen Vorstellung eignet. Denn eben hierin wird sie zur Anschauung der reinen Form, während sie alle Nebenbedingungen und Nebenfolgen, die dem »Dinge« unvermeidlich anhaften, außer Betracht läßt. Wo beides

[1]) Kritik der Urteilskraft § 2 (Bd. V, S. 273).

sich noch vermengt, wo das Interesse am Aufbau und der Gliederung der Gestalt selber noch von dem Interesse an dem Wirklichen, worauf sie als Bild hinweist, gekreuzt und verdrängt wird: da ist der eigentliche Blickpunkt noch nicht erreicht, der das Ästhetische als solches ausmacht und kennzeichnet.

Auch der Gedanke der »Zweckmäßigkeit ohne Zweck«, durch den Kant das Gesamtgebiet des Ästhetischen bezeichnet und umgrenzt, ist jetzt der letzten Paradoxie, die ihm etwa noch anhaftete, entkleidet. Denn Zweckmäßigkeit bedeutet, wie sich gezeigt hat, nichts anderes, als die individuelle Formung, die eine Gesamtgestalt in sich selbst und ihrem Aufbau aufweist, während der Zweck die äußerliche Bestimmung meint, die ihr zugewiesen wird. Ein zweckmäßiges Gebilde hat seinen Schwerpunkt in sich, ein zweckhaftes hat ihn außer sich; der Wert des einen ruht in seinem Bestand, der des anderen in seinen Folgen. Der Begriff des »interesselosen Wohlgefallens« hat keine andere Aufgabe, als diesen Sachverhalt nach seiner subjektiven Seite hin zur Darstellung zu bringen. Man verfehlt daher den eigentlichen Sinn dieses Kernbegriffs, wenn man — wie es geschehen ist — Kants ästhetisches Ideal als das der »untätigen Ruhe« bezeichnet und ihm in dieser Hinsicht Herders und Schillers dynamisches Schönheitsideal, das die Schönheit als »lebendige Gestalt« nimmt, entgegensetzt.[1]) Die Kantische Forderung des Absehens von allem Interesse läßt der Bewegung der Einbildungskraft vollen und uneingeschränkten Raum: nur die Bewegung des Willens und der sinnlichen Begehrung ist es, die sie, aus methodischen Gründen, von der Schwelle des Ästhetischen verweist. Das Haften am unmittelbaren Reiz und am unmittelbaren Bedürfnis wird eben darum abgewiesen, weil es jene unmittelbare Lebendigkeit der »Vorstellung«, jenes freie Gestalten der bildenden Phantasie, in welchem für Kant die Eigenart des Künstlerischen besteht, hemmt und erdrückt. Insofern tritt Kant der »energetischen« Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts keineswegs entgegen: aber wie sich ihm der Mittelpunkt des ästhetischen Interesses von der Wirklichkeit der Sache in die Wirklichkeit des Bildes verschoben hat, so verschiebt sich ihm die Bewegtheit der Affekte in die des reinen Spiels der Affekte. In der Freiheit des Spiels bleibt die gesamte

---

[1]) S. Robert Sommer, Geschichte der neueren deutschen Ästhetik und Psychologie, S. 296, 337 ff., 349.

innere leidenschaftliche Bewegtheit des Affekts erhalten; aber in ihr löst er sich zugleich von seiner bloß materialen Grundlage. Daher ist es zuletzt nicht der Affekt selbst, als eine vereinzelte psychologische Zuständlichkeit, was in diese Bewegung hineingezogen wird: sondern die Elemente des Spiels bilden die allgemeinen Grundfunktionen des Bewußtseins, aus denen jeder psychische Einzelinhalt hervorgeht und auf die er zurückweist. Aus dieser Allgemeinheit erklärt sich die allgemeine Mitteilbarkeit des ästhetischen Zustandes, die wir voraussetzen, indem wir dem Geschmacksurteil eine »Gültigkeit für jedermann« zusprechen, wenngleich wir die Gründe dieser behaupteten Gültigkeit nicht auf Begriffe zu bringen und aus Begriffen zu deduzieren vermögen. Der Gemütszustand in der ästhetischen Vorstellung ist die »eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte an einer gegebenen Vorstellung zu einer Erkenntnis überhaupt«. »Nun gehören zu einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis wird, Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt. Dieser Zustand eines freien Spiels der Erkenntnisvermögen bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, muß sich allgemein mitteilen lassen: weil Erkenntnis, als Bestimmung des Objekts, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjekte es auch sei) zusammen stimmen sollen, die einzige Vorstellungsart ist, die für jedermann gilt. Die subjektive allgemeine Mitteilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurteil, da sie, ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen, stattfinden soll, kann nichts anderes als der Gemütszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (sofern sie untereinander, wie es zu einem Erkenntnisstücke überhaupt erforderlich ist, zusammenstimmen) sein, indem wir uns bewußt sind, daß dieses zum Erkenntnis überhaupt schickliche subjektive Verhältnis ebensowohl für jedermann gelten und folglich allgemein mitteilbar sein müsse, als es eine jede bestimmte Erkenntnis ist, die doch immer auf jenem Verhältnis als subjektiver Bedingung beruht.«[1])

Es scheint freilich, als würden wir mit dieser Erklärung der allgemeinen Mitteilbarkeit des ästhetischen Zustands wieder

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 9 (V, 286 f.).

von seinem ihm eigentümlichen Gebiet entrückt: denn die Unterscheidung dieses Zustands vom sinnlich-individuellen Gefühl des Behagens und Unbehagens scheint zuletzt nur dadurch erreicht werden zu können, daß wir wieder in das Geleise der logisch-objektivierenden Betrachtungsweise einlenken. Wenn Einbildungskraft und Verstand sich so vereinen, wie es zu einem »Erkenntnisstücke überhaupt« erforderlich ist — so wird durch eine solche Vereinigung eher der empirische Gebrauch der produktiven Einbildungskraft, wie ihn die »Kritik der reinen Vernunft« entwickelt hat, als ihr spezifisch ästhetischer Gebrauch erklärt. In der Tat ist es nach einer Grundanschauung der Kritik, die insbesondere in dem Kapitel vom »Schematismus der reinen Verstandesbegriffe« entwickelt worden war, bereits ein Zusammenwirken von Verstand und Einbildungskraft, auf welchem auch die räumlich-zeitliche Verknüpfung der Sinneswahrnehmungen und ihre Vereinigung zu Gegenständen der Erfahrung beruht. Die wechselseitige Bestimmtheit dieser beiden Funktionen scheint somit keine wahrhaft neue Beziehung zu bilden, wie sie als Erklärungsgrund für das neue Problem, das hier vorliegt, zu fordern und zu erwarten wäre. Es ist jedoch zu beachten, daß an dieser Stelle die frühere Einsicht gleichsam einen neuen Accent erhält. Eine spezifische »Einheit der Erkenntnis« wird für die theoretische, wie für die ästhetische Vorstellung verlangt; aber wenn für jene der Ton und Nachdruck auf dem Moment der Erkenntnis liegt, so liegt er für diese auf dem Moment der Einheit. Das ästhetische Verhalten heißt »zweckmäßig für die Erkenntnis der Objekte überhaupt«; aber es verzichtet eben damit darauf, die Objekte in Sonderklassen aufzuteilen und sie durch besondere Unterscheidungsmerkmale, wie sie in empirischen Begriffen ausgedrückt werden, zu bezeichnen und zu bestimmen. Die intuitive Einheit der Gestalt bedarf nicht dieser vorgängigen »diskursiven« Sonderung. Der freie Prozeß des Bildens selbst wird hier durch die Rücksicht auf den objektiven Bestand der Dinge, wie wir ihn in wissenschaftlichen Begriffen und Gesetzen festhalten, nicht gebunden und eingeschränkt. Auf der andern Seite ist freilich auch in diesem schöpferischen Wirken der Einbildungskraft die Rolle des »Verstandes« nicht zu verkennen, wenn man hierbei den Begriff des Verstandes selbst in einem weiteren, als dem ausschließlich logisch-theoretischen Sinne nimmt. Der Verstand ist, seiner allgemeinsten Bedeutung nach, das Vermögen der

Grenzsetzung schlechthin: er ist dasjenige, was die stetige Tätigkeit des Vorstellens selbst »zum Stehen bringt« und was ihr zum Umriß eines bestimmten Bildes verhilft. Wenn diese Synthese sich herstellt, wenn wir, ohne den Umweg über die begrifflichen Abstraktionen des empirischen Denkens zu nehmen, zu einer derartigen Fixierung der Bewegung der Einbildungskraft gelangen, daß sie nicht ins Unbestimmte verläuft, sondern sich zu festen »Formen« und Gestaltungen verdichtet: dann ist jenes harmonische Ineinander beider Funktionen erreicht, das Kant als ein Grundmoment des echten ästhetischen Verhaltens fordert.

Denn jetzt stehen sich Verstand und Anschauung nicht mehr als etwas »ganz Ungleichartiges« gegenüber, so daß sie erst durch eine fremde Vermittlung einander genähert und durch einen kunstreichen Schematismus miteinander verknüpft werden müssen, sondern sie sind wahrhaft ineinander verschmolzen und aufgegangen. Das begrenzende Vermögen wirkt unmittelbar im Fortschritt des Bildens und Schauens selbst, indem es die fließend immer gleiche Reihe der Bilder belebend abteilt. Im empirischen Subsumtionsurteil ist es eine bestimmte einzelne Anschauung, die auf einen bestimmten Begriff bezogen und ihm untergeordnet wird: wie z. B. die Rundung des Tellers, den wir vor uns sehen, auf den geometrischen Begriff des Kreises bezogen und durch ihn erkannt wird.[1]) Nichts dergleichen findet im ästhetischen Bewußtsein statt. Denn hier stehen nicht der einzelne Begriff und die einzelne Anschauung gegeneinander: sondern hier handelt es sich darum, die Funktion des Verstandes und die des Schauens selbst in Einklang zu setzen. Das »freie Spiel«, das gefordert wird, betrifft nicht die Vorstellungen, sondern die Vorstellungskräfte; nicht die Ergebnisse, in denen Anschauung und Verstand sich fixieren und in welchen sie gleichsam ausruhen, sondern die lebendige Bewegtheit, in der sie sich betätigen. Insofern ergreift jede derartige Äußerung, in welcher nicht ein besonderes Bild mit einem besonderen Begriff verglichen wird, sondern in der die Totalität der Gemütskräfte sich erst in ihrer wahrhaften Geschlossenheit offenbart, unmittelbar das »Lebensgefühl« des Subjekts selbst. »Ein regelmäßiges, zweckmäßiges Gebäude« — so bemerkt der Eingang zur »Kritik der ästhetischen Urteilskraft« — »mit seinem Erkenntnisvermögen (es sei in deutlicher oder

[1]) S. Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 176 (Bd. III, S. 141).

verworrener Vorstellungsart) zu befassen, ist ganz etwas anderes, als sich dieser Vorstellung mit der Empfindung des Wohlgefallens bewußt zu sein. Hier wird die Vorstellung gänzlich auf das Subjekt, und zwar auf das Lebensgefühl desselben unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust bezogen: welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurteilungsvermögen gründet, das zum Erkenntnis nichts beiträgt, sondern nur die gegebene Vorstellung im Subjekte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüt im Gefühl seines Zustands bewußt wird.«[1]) Im empirisch-theoretischen Urteil wird die einzelne Erfahrung, die mir gegenwärtig ist, an das System der Erfahrungen (der wirklichen oder der möglichen) gehalten und durch diese Vergleichung erst ihr objektiver Wahrheitswert bestimmt: im ästhetischen Zustand bringt die einzelne gegenwärtige Anschauung oder der gegenwärtige Eindruck das Ganze der empfindenden und vorstellenden Kräfte zum unmittelbaren Mitschwingen. Wenn dort die Einheit der Erfahrung und ihres Gegenstands in der Arbeit der Begriffsbildung Zug um Zug, Element für Element aufgebaut werden muß, so stellt das vollendete Kunstwerk gleichsam mit einem Schlage jene Einheit der Stimmung her, die für uns der unvermittelte Ausdruck für die Einheit unseres Ich, für unser konkretes Lebens- und Selbstgefühl ist.

In diesem neuen Verhältnis, das sich zwischen Einzelheit und Allheit knüpft, liegt nun für Kant auch der eigentliche Schlüssel für die Auflösung des Problems, welche Form der Allgemeinheit dem ästhetischen Urteil zuzuschreiben ist. Daß es irgendeine Art der Allgemeinheit in sich schließen muß, steht für ihn schon durch den Zusammenhang fest, in welchem er sich der Grundfrage der Ästhetik naht: denn im Ausbau und in der Vertiefung seines Aprioritätsbegriffs tritt er zuerst dem Problem der ästhetischen Urteilskraft gegenüber. Zugleich aber bietet hier schon das Verhalten des gewöhnlichen Bewußtseins für den Anspruch auf Allgemeingültigkeit, den das Geschmacksurteil erhebt, die unmittelbare Bestätigung. Was das Urteil über das Sinnlich-Angenehme betrifft, so bescheidet sich jeder, daß es, weil es auf ein »Privatgefühl« gegründet ist, auch auf seine Person eingeschränkt bleibe. Mit dem Schönen hingegen verhält es sich

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 1 (V, 272).

umgekehrt. »Es wäre lächerlich, wenn jemand, der sich auf seinen Geschmack etwas einbildete, sich damit zu rechtfertigen gedächte: dieser Gegenstand (das Gebäude, das wir sehen, das Kleid, was jener trägt, das Konzert, was wir hören, das Gedicht, welches zur Beurteilung aufgestellt ist) ist für mich schön. Denn er muß es nicht schön nennen, wenn es bloß ihm gefällt. Reiz und Annehmlichkeit mag für ihn vieles haben, darum bekümmert sich niemand; wenn er aber etwas für schön ausgibt, so mutet er andern eben dasselbe Wohlgefallen zu: er urteilt nicht bloß für sich, sondern für jedermann und spricht alsdann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge. Er sagt daher: die Sache ist schön und rechnet nicht etwa darum auf anderer Einstimmung in sein Urteil des Wohlgefallens, weil er sie mehrmalen mit dem seinigen einstimmig befunden hat, sondern fordert es von ihnen. Sofern kann man nicht sagen: ein jeder hat seinen besondern Geschmack. Dieses würde soviel heißen, als: es gibt gar keinen Geschmack, d. i. kein ästhetisches Urteil, welches auf jedermanns Beistimmung rechtmäßigen Anspruch machen könnte.«[1]) Und dennoch darf dieser reine Forderungswert des Ästhetischen nicht, wie es die deutsche Ästhetik der Aufklärungszeit so gut wie allgemein getan hatte, (denn Gottsched und die Schweizer z. B. stimmen in diesem Punkte überein) mit seiner Demonstrierbarkeit aus bloßen Begriffen verwechselt werden. Die kritische Aufgabe an diesem Punkte besteht vielmehr eben in der Einsicht, wie eine Allgemeinheit möglich sei, die nichtsdestoweniger die Vermittlung durch den logischen Begriff verschmäht. Nun zeigte es sich bereits, daß durch die ästhetische Stimmung und in ihr ein unmittelbares Verhältnis des jeweilig gegebenen Einzelinhalts des Bewußtseins zur Allheit der Gemütskräfte hergestellt wird. Der ästhetische Zustand betrifft freilich ausschließlich das Subjekt und sein Lebensgefühl: aber er nimmt dieses Gefühl nicht in einem vereinzelten und insofern zufälligen Moment, sondern in der Gesamtheit seiner Momente. Nur wo diese Resonanz des Ganzen im Besonderen und Einzelnen vorhanden ist, stehen wir in der Freiheit des Spiels und empfinden wir diese Freiheit. Mit dieser Empfindung aber gelangen wir gleichsam erst in den vollen Besitz der Subjektivität selbst. Wenn es sich um die sinnliche Wahrnehmung handelt, so hat

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 7 (V, 281 ff.).

das einzelne Ich keinen anderen Weg, sie einem anderen Ich mitzuteilen, als dadurch, daß sie sie in die Sphäre des Gegenständlichen versetzt und in ihr bestimmt. Die Farbe, die ich sehe, der Ton, den ich höre, wird als Gemeingut der erkennenden Subjekte hingestellt, indem beide durch Anwendung der Grundsätze der extensiven und intensiven Größe, der Kategorien von Substanz und Kausalität, in Schwingungen umgeformt werden, die exakt erkennbar und meßbar sind. Aber mit dieser Umsetzung in die Sphäre von Maß und Zahl, die eine Bedingung der wissenschaftlichen Objektivierung ist, haben freilich Farbe und Ton als solche aufgehört zu bestehen: ihr Sein ist im theoretischen Sinne in das Sein und in die Gesetzlichkeit der Bewegung aufgegangen. Damit aber hat die Methode der allgemeinen »Mitteilung«, wie sie im theoretischen Begriff geübt wird, im Grunde den Inhalt, den es mitzuteilen galt, zum Verschwinden gebracht und durch ein bloß abstraktes Zeichen ersetzt. Die Tatsache, daß Farbe und Ton außer demjenigen, was sie als physikalische Elemente bedeuten, auch Erlebnisse in einem empfindenden und fühlenden Subjekt sind, wird bei dieser Bestimmungsweise völlig ausgeschaltet. An diesem Punkte setzt das Problem des ästhetischen Bewußtseins ein. Was dieses Bewußtsein behauptet, ist eine allgemeine Mitteilbarkeit von Subjekt zu Subjekt, die also des Durchgangs durch das Begrifflich-Objektive und des Untergangs in ihm nicht bedarf. Im Phänomen des Schönen ist das Unbegreifliche getan, daß bei seiner Betrachtung jedes Subjekt in sich selbst bleibt und rein in den eigenen inneren Zustand versunken ist, während es sich zugleich von aller zufälligen Partikularität losgelöst und als Träger eines Gesamtgefühls weiß, das nicht mehr »Diesem« oder »Jenem« angehört.

Jetzt erst verstehen wir den Ausdruck der »subjektiven Allgemeinheit«, den Kant zur Charakteristik des ästhetischen Urteils prägt. Die »subjektive Allgemeinheit« ist die Behauptung und Forderung einer Allgemeinheit der Subjektivität selbst. Die Bezeichnung des »Subjektiven« dient somit nicht zur Einschränkung des Geltungsanspruchs des Ästhetischen, sondern umgekehrt zur Bezeichnung einer Erweiterung des Geltungsbereichs, die sich hier vollzieht. Die Allgemeinheit macht vor den Subjekten als Einzelnen nicht halt: denn so wahr diese Subjekte nicht nur in passiven sinnlichen Empfindungen oder in »pathologischen«

Begehrungen dahinleben, sondern sich zum freien Spiel der Vorstellungskräfte zu erheben vermögen, so wahr betätigen sie darin sämtlich ein und dieselbe wesentliche Grundfunktion. In dieser Funktion, die das Ich erst eigentlich zum Ich macht, ist jedes Ich dem andern verwandt; — und sie darf es daher in jedem andern voraussetzen. Das künstlerische Gefühl bleibt Ichgefühl: aber eben hierin ist es zugleich allgemeines Welt- und Lebensgefühl. Das »Selbst« löst sich, indem es sich in einem Gebilde der ästhetischen Phantasie objektiviert, aus seiner Einzelheit; aber seine individuelle einmalige Bewegtheit ist dennoch in diesem Gebilde nicht untergegangen, sondern besteht eben in ihm fort und teilt sich durch seine Vermittlung allen denen mit, die seiner reinen Auffassung fähig sind. So steht das Subjekt hier in einem allgemeinen Medium, das dennoch ein völlig anderes ist, als das Medium der Dinglichkeit, in welches uns die naturwissenschaftliche Betrachtung versetzt. Was unterscheidet die vollendetste Beschreibung einer Landschaft, wie sie in Begriffen der deskriptiven Naturwissenschaft erfolgt, von ihrer künstlerischen Darstellung im Gemälde oder im lyrischen Gedicht? Nichts anderes, als daß in dieser letzteren alle Züge des Gegenstandes, je schärfer und bestimmter sie heraustreten, sich zugleich um so intensiver als Züge einer seelischen Bewegtheit erweisen, die durch die malerische oder lyrische Gestaltung auf den Betrachtenden übergeht. Hier strömt die innere Bewegung auf den Gegenstand nur darum über, um aus ihm stärker und reiner wieder zurückempfangen zu werden. Wie das Ich im Zustand der ästhetischen Betrachtung nicht an seiner jeweiligen Vorstellung haften bleibt, sondern diese nach dem Kantischen Ausdruck »gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält«: so offenbart sich ihm hier ein neuer Kosmos, der nicht das System der Objektivität, sondern das All der Subjektivität ist. In diesem All findet es sich selbst sowohl, wie die Individualität aller anderen beschlossen. Auf diese Weise löst das ästhetische Bewußtsein die paradoxe Aufgabe: ein Allgemeines hinzustellen, das kein Gegensatz zum Individuellen, sondern sein reines Korrelat ist, weil es nirgends anders als in ihm seine Erfüllung und Darstellung findet.

Und damit ist auch die Frage der »allgemeinen Mitteilbarkeit«, die doch nicht »allgemeine Beweisbarkeit« sein darf, gelöst. Da im ästhetischen Verhalten der Urteilende sich in Ansehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenstand widmet, völlig frei

fühlt, so kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wohlgefallens auffinden, an die sich sein Subjekt hinge und muß es daher in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem andern voraussetzen kann; folglich muß er glauben, Grund zu haben, jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuten. »Er wird daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urteil logisch (durch Begriffe vom Objekte eine Erkenntnis desselben ausmache) wäre; ob es gleich nur ästhetisch ist und bloß eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf das Subjekt enthält: darum, weil es doch mit dem logischen die Ähnlichkeit hat, daß man die Gültigkeit desselben für jedermann daran voraussetzen kann. Aber aus Begriffen kann diese Allgemeinheit auch nicht entspringen . . . Hier ist nun zu sehen, daß in dem Urteile des Geschmacks nichts postuliert wird, als eine solche allgemeine Stimme, in Ansehung des Wohlgefallens ohne Vermittlung der Begriffe; mithin die Möglichkeit eines ästhetischen Urteils, welches zugleich als für jedermann gültig betrachtet werden könne. Das Geschmacksurteil selber postuliert nicht jedermanns Einstimmung (denn das kann nur ein logisch allgemeines, weil es Gründe anführen kann, tun); es sinnet nur jedermann diese Einstimmung an als einen Fall der Regel, in Ansehung dessen er die Bestätigung nicht von Begriffen, sondern von anderer Beitritt erwartet.«[1])

Auf einem neuen Wege und in einem völlig andersartigen systematischen Zusammenhange ist daher Kant jetzt zu der Hauptfrage gelangt, die im achtzehnten Jahrhundert im Mittelpunkt aller ästhetischen Erörterungen steht. Läßt sich aus gegebenen Werken der Kunst, aus klassischen Vor- und Musterbildern eine Regel abziehen, die dem Schaffen bestimmte objektive Schranken vorschreibt — oder herrscht hier lediglich die Freiheit der »Einbildungskraft«, die sich an keine äußerliche Norm bindet? Gibt es ein begrifflich-fixierbares Gesetz des künstlerischen Schaffens, aus dem es, wenn es seinen Zweck nicht verfehlen soll, nicht heraustreten kann — oder ist hier alles der schöpferischen Willkür des genialen Subjekts überlassen, die von einem unbekannten Ausgangspunkt zu einem unbekannten Ziele geht? Diese Fragen, die in den ästhetischen Doktrinen des achtzehnten Jahrhunderts in den mannigfachsten Formen wiederkehren, waren im Gebiet

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 6, § 8 (V, 280, 285).

der literarischen Kritik durch Lessing auf eine scharfe und klare dialektische Formel gebracht worden. Der Kampf zwischen Genie und Regel, zwischen Einbildungskraft und Vernunft — so lehren die entscheidenden Erörterungen der »Hamburgischen Dramaturgie« — ist gegenstandslos: denn das Schaffen des Genius empfängt zwar keine Regel von außen, aber es ist diese Regel selbst. In ihm enthüllt sich eine innere Gesetzlichkeit und Zweckmäßigkeit, die sich jedoch nirgends anders als in dem konkreten und einzelnen Kunstgebilde selbst darstellt und ausprägt. Kant knüpft an diese Lessing'sche Entscheidung ohne Zweifel an, aber sie weist ihn nun von neuem in die ganze Tiefe und in die ganze Allgemeinheit der Fragen zurück, die sich für ihn im Gedanken der Selbstgesetzlichkeit des Geistes zusammenfassen. »Genie« — so definiert auch er — »ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt.« »Denn eine jede Kunst setzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererst ein Produkt, wenn es künstlich heißen soll, als möglich vorgestellt wird. Der Begriff der schönen Kunst aber verstattet nicht, daß das Urteil über die Schönheit ihres Produktes von irgend einer Regel abgeleitet werde, die einen Begriff zum Bestimmungsgrunde habe . . . Also kann die schöne Kunst sich selber nicht die Regel ausdenken, nach der sie ihr Produkt zustande bringen soll. Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Produkt niemals Kunst heißen kann, so muß die Natur im Subjekte (und durch die Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel geben, d. i. die schöne Kunst ist nur als Produkt des Genies möglich.«[1]) So geht hier aus der Einheit der »Stimmung« die objektive Einheit des Gebildes hervor. Das Genie und sein Tun steht in dem Punkte, an welchem höchste Individualität und höchste Allgemeinheit, an welchem Freiheit und Notwendigkeit, an welchem reines Schöpfertum und reine Gesetzlichkeit sich unlöslich durchdringen. Es ist in jedem Zuge seines Wirkens durchaus »original« und nichtsdestoweniger durchaus »exemplarisch«. Denn eben dort, wo wir im wahrhaften Mittelpunkt der Persönlichkeit stehen, wo diese ohne jedes äußere Absehen rein sich selbst gibt und sich in dem individuell-notwendigen Gesetz ihres Schaffens ausspricht, fallen alle zufälligen Schranken, die den Einzelnen in ihrem empirischen Sonderdasein und ihren empirischen Sonderinteressen anhaften.

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 46 (V, 382).

In der Versenkung in diese schlechthin persönliche Sphäre findet das Genie das Geheimnis und die Kraft der »allgemeinen Mitteilbarkeit«: und nichts anderes als die Objektivierung dieser Grundkraft stellt jedes große Kunstwerk dar. Wie ein zeitlich-einmaliger seelischer Vorgang, der niemals gleichartig wiederkehrt, wie das eigenste »subjektive« Gefühl dennoch zugleich bis in die tiefste Sphäre der reinen Gültigkeit und der zeitlosen Notwendigkeit hinabreicht, — dafür bietet das Werk des Genies den schlechthin einzigartigen Beleg. Und diese höchste Form der Mitteilung ist zugleich die einzige, die dem Genie zu Gebote steht. Wo es anders als in der unmittelbaren Formung des Werkes zu uns zu sprechen versuchte, da hätte es sich bereits von dem Boden, in dem es wurzelt, losgelöst. Daher kann das, was es als »Naturgabe« ist und bedeutet, nicht in eine allgemeine Formel gebracht und auf diese Weise als Vorschrift aufgestellt werden, sondern die Regel muß, sofern sie vorhanden ist, von der Tat d. i. vom Produkt abstrahiert werden, das zum Muster, nicht der Nachahmung, sondern des Nachschaffens dient. Auch hierin wird Lessings Satz, daß ein Genie nur von einem Genie entzündet werden kann, von Kant aufgenommen. »Die Ideen des Künstlers erregen ähnliche Ideen seines Lehrlings, wenn ihn die Natur mit einer ähnlichen Proportion der Gemütskräfte versehen hat.« Diese »Proportion« ist es, die im Schaffen des Genies das eigentliche zeugende Motiv bedeutet. Und nach dieser Seite hin unterscheidet sich nun auch die künstlerische von der wissenschaftlichen Produktivität. Kants Wort, daß es in Wissenschaften kein Genie geben könne,[1]) ist nur dann richtig zu würdigen, wenn man sich gegenwärtig hält, daß es ihm in dieser ganzen Erörterung lediglich um die systematische Bedeutungsdifferenz der Kulturgebiete, nicht um die psychologische Differenz der Individuen zu tun ist. Ob nicht auch dem wissenschaftlichen Entdecker »ein Fall für tausend« gelten könne, ob nicht auch hier neben der diskursiven Vergleichung des Einzelnen eine intuitive Vorwegnahme des Ganzen möglich und wirksam sei: das sind Fragen, über die an dieser Stelle nichts bestimmt werden soll. Nur darin liegt der entscheidende Unterschied, daß alles, was als wissenschaftliche Einsicht gelten will, sobald es mitgeteilt und begründet werden soll, hierfür keine andere

---

[1]) S. Kritik der Urteilskraft, § 47 (V, 383 f.)

Form als die des objektiven Begriffs und der objektiven Schlußfolgerung besitzt. Die Persönlichkeit des Schöpfers muß ausgelöscht werden, wenn die Sachlichkeit des Ergebnisses bewahrt werden soll. Einzig und allein im großen Künstler besteht diese Trennung nicht: denn alles, was er gibt, erhält seinen eigentlichen und höchsten Wert erst durch das, was er ist. Er entäußert sich nicht an irgendeine Leistung, die dann als ein abgelöster Sachwert für sich allein fortbesteht, sondern er schafft in jedem besonderen Werk nur einen neuen symbolischen Ausdruck jenes einzigartigen Grundverhältnisses, das in seiner »Natur«, in der »Proportion seiner Gemütskräfte« gegeben ist.

Geschichtlich betrachtet, bedeutet diese Kantische Lehre vom Genie eine Vermittlung, die sich zwischen zwei verschiedenen geistigen Welten vollzieht: denn sie teilt mit der Grundanschauung des Aufklärungszeitalters noch ein bestimmendes Motiv, während sie andererseits das Begriffsschema der Aufklärungsphilosophie von innen her zur Auflösung bringt. Kants Lehre vom Genie ist der historische Ausgangspunkt für alle jene romantisch-spekulativen Fortbildungen des Geniebegriffs geworden, in denen der produktiven ästhetischen Einbildungskraft eine schlechthin welt- und wirklichkeitszeugende Bedeutung zugesprochen wurde. Schellings Lehre von der intellektuellen Anschauung als transszendentalem Grundvermögen, Friedrich Schlegels Lehre vom Ich und von der »Ironie« haben sich auf diesem Wege entwickelt. Was jedoch Kants eigene Auffassung von allen diesen Versuchen ein für alle Mal scheidet, ist die Form und die Tendenz seines Aprioritätsbegriffs. Daß sein Apriorismus kritischer Apriorismus ist: dies bewährt sich auch darin, daß das Apriori hier nicht auf eine einzige metaphysische Grundkraft des Bewußtseins zurückgeleitet, sondern daß es in der strengen Besonderung seiner spezifischen Anwendungen festgehalten wird. So weitet sich der Begriff der »Vernunft«, wie das achtzehnte Jahrhundert ihn entwickelt hatte, für Kant zu dem tieferen Begriff der »Spontaneität« des Bewußtseins: aber dieser erschöpft sich ihm in keiner noch so vollendeten einzelnen Bewußtseinsleistung und Bewußtseinstätigkeit. Die ästhetische Spontaneität der Phantasie kann daher hier nicht, wie in der Romantik, zum letzten Grund- und Einheitsprinzip werden, da das wesentliche Absehen darauf gerichtet ist, sie von der logischen Spontaneität des Urteils und von der ethischen des Willens streng und bestimmt zu scheiden. Die ganze Skala der

»Subjektivitäts«- und »Objektivitäts«-Grade, die Kant aufstellt und die ihre wichtigste Ergänzung und ihren eigentlichen Abschluß erst in der »Kritik der Urteilskraft« erhält, dient vor allem dieser Aufgabe. Das Sein des Naturgesetzes, das Sollen des sittlichen Gesetzes darf nicht dem Spiel der Einbildungskraft preisgegeben werden: aber andererseits besitzt dieses Spiel ein eigenes autonomes Gebiet, in welches keine Forderung des Begriffs und kein moralischer Imperativ eingreifen darf.

Die Einschränkung des Geniebegriffs auf die Kunst besitzt ihre wesentliche Bedeutung darin, daß sie diesem Gedanken zu seinem klaren Ausdruck verhilft. Der Begriff der »schönen Wissenschaften« hatte in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts eine gefährliche Bedeutung und Verbreitung gewonnen. Strengere und tiefere Geister, wie Lambert, — der sich in einem Brief an Kant aus dem Jahre 1765 hierüber geäußert hat[1]) — wurden nicht müde, ihm gegenüber auf die exakte begriffliche Definition als Grundlage aller wissenschaftlichen Erkenntnis zu dringen; aber in der Popularphilosophie blieb nichtsdestoweniger die Vermischung der Gebiete das charakteristische Kennzeichen. Der junge Lessing hat dieser Zeit- und Modeströmung gegenüber einmal bemerkt, daß die wahrhaften »beaux-esprits« gemeinhin die wahrhaft seichten Köpfe seien. Hier zieht Kants Lehre vom Genie die scharfe Grenze. Was auch der wissenschaftliche große Kopf *erfinden* mag, so ist er doch darum kein Genie zu nennen; »weil eben das auch hätte *können* gelernt werden, also doch auf dem natürlichen Wege des Forschens und Nachdenkens nach Regeln liegt, und von dem, was durch Fleiß vermittelst der Nachahmung erworben werden kann, nicht spezifisch unterschieden ist.« »So kann man alles, was Newton in seinem unsterblichen Werke der Prinzipien der Naturphilosophie vorgetragen hat, gar wohl lernen: aber man kann nicht geistreich dichten lernen, so ausführlich auch alle Vorschriften für die Dichtkunst, und so vortrefflich die Muster derselben sein mögen. Die Ursache ist, daß Newton alle seine Schritte, die er, von den ersten Elementen der Geometrie an, bis zu seinen großen und tiefen Erfindungen zu tun hatte, nicht allein sich selbst, sondern jedem andern ganz anschaulich und zur

---

[1]) S. Lamberts Brief an Kant vom 13. November 1765, Bd. IX, S. 42.

Nachfolge bestimmt vormachen könnte; kein Homer aber oder Wieland anzeigen kann, wie sich seine phantasiereichen und doch zugleich gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor oder zusammenfinden, darum weil er es selbst nicht weiß und es also auch keinen andern lehren kann. Im Wissenschaftlichen also ist der größte Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, welchen die Natur für die schöne Kunst begabt hat, spezifisch unterschieden.«[1]) Bedeutsamer noch wird diese Ansicht vom »unbewußten« Schaffen des künstlerischen Genies, wo sie nicht sowohl den Gegensatz zur theoretischen Begründung, als vielmehr den Gegensatz zur »Absicht« des Begehrens und Handelns in sich schließt. Auch in diesem Zuge greift Kants Lehre über die philosophische Systematik hinaus und rührt an die wesentlichen Kulturprobleme der Zeit. In Baumgartens Lehre, die die erste Gestaltung der Ästhetik zur selbständigen Wissenschaft enthält, ist der Begriff des Schönen dem des Vollkommenen untergeordnet. Alle Schönheit ist Vollkommenheit, jedoch eine solche, die nicht im reinen Begriff erkannt, sondern im sinnlich-anschaulichen Bilde nur mittelbar erfaßt wird. Die gesamte deutsche Schulphilosophie wird von dieser Ansicht, die von Mendelssohn weiter entwickelt und auf eine allgemeine metaphysische Grundlage gestellt wird, beherrscht; und darüber hinaus wirkt sie bis in die Kreise des künstlerischen Schaffens selbst weiter. Noch Schillers »Künstler« stellen wenig mehr, als eine poetische Umschreibung und Ausführung der Baumgartenschen Ideen dar. Kants Kritik bildet auch an diesem Punkte eine klare geschichtliche Grenzscheide. Die »Zweckmäßigkeit ohne Zweck«, die er im Kunstwerk verwirklicht findet, schließt ebensowohl den trivialen Begriff des Nutzens wie den idealischen Begriff der Vollkommenheit aus. Denn aller Begriff von Vollkommenheit setzt einen objektiven Maßstab voraus, auf den das Kunstwerk bezogen und mit dem es verglichen wird; und eine formale objektive Zweckmäßigkeit ohne Zweck, d. i. die bloße Form einer Vollkommenheit (ohne alle Materie und Begriff von dem, wozu zusammengestimmt wird) sich vorzustellen, wäre ein wahrer Widerspruch.[2]) So ist der ethische Rigorist Kant es gewesen, der in der Grundlegung der Ästhetik als erster mit dem

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 47 (V, 383 f.).

[2]) Kritik der Urteilskraft, § 15 (V, 296 f.).

herrschenden moralischen Rationalismus gebrochen hat. Aber es liegt hierin keine Paradoxie, sondern vielmehr die notwendige Ergänzung und die genaue Bestätigung seiner ethischen Grundansicht selbst. Wie er das Sollen auf den reinen Vernunftbegriff gestellt hatte und jede Berufung auf das »moralische Gefühl«, auf die »subjektive« Empfindung und Zuneigung von ihm fernzuhalten suchte, — so soll auf der andern Seite die ästhetische Seite des Gefühls festgehalten und dem logischen und moralischen Begriff nicht preisgegeben werden. Daß Lust und Unlust aus der Begründung der Ethik ausgeschlossen wurden, das bedeutet, wie sich jetzt zeigt, für sie keine unbedingte Verwerfung: sondern es hält den Weg zu einer neuen Objektivierung offen und ermöglicht eine andere spezifische Form der »Allgemeinheit«, deren sie fähig sind. So hat die Überwindung des ethischen Utilitarismus und Hedonismus erst dem Gedanken von der Selbstgesetzlichkeit und vom Selbstzweck der Kunst den Weg gebahnt. Der Begriff des »interesselosen Wohlgefallens« am Schönen der Natur und der Kunst stellt, rein inhaltlich betrachtet, keine völlige neue Tendenz in der Entwicklung der Ästhetik dar. Er ist bereits bei Plotin angelegt und war in der neueren Zeit durch Shaftesbury, durch Mendelssohn und Karl Philipp Moritz in seiner Schrift »Über die bildende Nachahmung des Schönen« selbständig weitergebildet worden. Aber erst durch die systematische Stellung, die er in Kants Lehre empfing, vermochte er seine eigentliche Bedeutung zu entfalten; vermochte er gegenüber der Aufklärungsphilosophie und Aufklärungspoetik nichts Geringeres als einen neuen Begriff vom Wesen und Ursprung des Geistigen selbst zu begründen.

Die höchste Synthese zwischen seinem ethischen und seinem ästhetischen Grundprinzip aber hat Kant erst im zweiten Hauptteil der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, in der »Analytik des Erhabenen« erreicht. Im Begriff des Erhabenen selbst geht das ästhetische und das ethische Interesse eine neue Verknüpfung ein, und um so notwendiger erweist sich hier zugleich die kritische Trennung der beiden Gesichtspunkte. In den Erörterungen, die hierauf abzielen, bewegt sich Kant wieder auf seinem eigentlichen, ihm persönlich wahrhaft zugehörigen Boden. In der »Analytik des Schönen« spürt man durch alle Schärfe und Feinheit der Begriffsentwicklung hindurch doch immer noch eine gewisse Fremdheit, sobald die Untersuchung das rein prinzipielle Gebiet

verläßt und sich den konkreten Anwendungen zukehrt: denn die Fülle der künstlerischen Einzelanschauung ist Kant versagt. Die »Analytik des Erhabenen« hingegen zeigt alle Momente des Kantischen Geistes und alle jene Eigenschaften, die für den Menschen wie für den Schriftsteller bezeichnend sind, in wahrhafter Vollendung und in der glücklichsten wechselseitigen Durchdringung. Hier findet sich die Schärfe der reinen Begriffszergliederung mit dem sittlichen Pathos vereint, das den Kern von Kants Persönlichkeit bildet; hier verbindet sich der Blick für das psychologische Detail, den Kant schon in den vorkritischen »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen« bewährt hatte, mit dem umfassenden »transszendentalen« Überblick, den er seither über das Ganze des Bewußtseins gewonnen hat. Man kann sich die Stellung, die das Problem des Erhabenen innerhalb des Gesamtsystems der kritischen Ästhetik einnimmt, am deutlichsten vergegenwärtigen, wenn man auf das eigenartige Verhältnis zurückblickt, das im Phänomen des Schönen zwischen den Grundvermögen des Bewußtseins hergestellt wurde. Aus einem freien Spiel von »Einbildungskraft« und »Verstand« sollte dieses Phänomen hervorgehen: der »Verstand« aber bedeutete hierbei nicht das Vermögen des logischen Begreifens und Urteilens, sondern das Vermögen der Begrenzung schlechthin. Er war es, der in die Bewegung der Einbildungskraft eingriff und aus ihr eine geschlossene Gestalt hervorgehen ließ.[1]) Hieraus aber ergibt sich sogleich eine neue Frage. Macht die Begrenzung ein wesentliches Moment des Ästhetischen überhaupt aus — oder stellt nicht vielmehr gerade das Unbegrenzte einen eigenen ästhetischen Wert dar? Enthält nicht gerade der Gedanke des Unabgeschlossenen, ja des Unabschließbaren auch seinerseits ein Moment von grundlegender ästhetischer Bedeutung? Der Begriff des Erhabenen gibt die Antwort auf diese Frage. Denn der Eindruck der Erhabenheit entsteht in der Tat überall dort, wo wir einem Gegenstand gegenüberstehen, der alle Mittel unserer Fassungskraft schlechthin übersteigt, und den wir daher weder in der Anschauung noch im Begriff zu einem geschlossenen Ganzen zusammenzunehmen vermögen. »Erhaben« nennen wir das, was schlechthin groß ist — es mag sich hierbei um die Größe der bloßen Ausdehnung, oder um die der Kraft: um das »mathematisch«- oder »dynamisch«-

---

[1]) S. oben S. 336 f.

Erhabene handeln. In den Objekten als solchen aber kann es ein derartiges Verhältnis nicht geben; denn alle objektive Größenmessung und Größenschätzung ist nichts anderes als Größenvergleichung, wobei, je nach dem zugrunde gelegten Maßstab, derselbe Inhalt bald als klein, bald als groß bezeichnet werden kann und somit die Größe selbst immer nur als reiner Ausdruck einer gedanklichen Beziehung, nicht aber als eine absolute Qualität und als ein gleichsam unveränderliches ästhetisches »Wesen« genommen wird. Die letztere Bestimmung tritt jedoch ein, wenn der Maßstab vom »Objekt« in das »Subjekt« verlegt, wenn er nicht mehr in einem einzelnen räumlich-gegebenen Ding, sondern in der Allheit der Bewußtseinsfunktionen gesucht wird. Wenn jetzt dieser Allheit ein »Unmeßbares« gegenübertritt — dann stehen wir nicht mehr vor der bloßen Endlosigkeit der Zahl, die zuletzt nichts anderes als die beliebige Wiederholbarkeit des Zählverfahrens, also einen Fortgang ins Unbestimmte bedeutet: sondern dann hat sich aus der Aufhebung der Begrenzung für uns eine neue positive Bestimmung des Bewußtseins ergeben.

So wird hier das Unendliche, das sich für die theoretische Betrachtung, sobald sie es als gegebenes Ganze zu fassen versuchte, in eine dialektische Idee verflüchtigte, zu einer gefühlten Ganzheit und Wahrheit gebracht. »Erhaben« — so lautet jetzt die eigentliche Erklärung Kants — »ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist.« »Hier sieht man leicht: daß nichts in der Natur gegeben werden könne, so groß als es auch von uns beurteilt werde, was nicht in einem andern Verhältnisse betrachtet bis zum Unendlichkleinen abgewürdigt werden könnte; und umgekehrt, nichts so klein, was sich nicht in Vergleichung mit noch kleineren Maßstäben für unsere Einbildungskraft bis zu einer Weltgröße erweitern ließe. Die Teleskope haben uns die erstere, die Mikroskope die letztere Bemerkung zu machen reichlichen Stoff an die Hand gegeben. Nichts also, was Gegenstand der Sinnen sein kann, ist auf diesen Fuß betrachtet, erhaben zu nennen. Aber eben darum, daß in unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche, in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität, als auf eine reelle Idee liegt: ist selbst jene Unangemessenheit unseres Vermögens der Größenschätzung der Dinge der Sinnenwelt für diese Idee die Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Ver-

mögens in uns; und der Gebrauch, den die Urteilskraft von gewissen Gegenständen, zum Behuf des letzteren (Gefühls) natürlicherweise macht, nicht aber der Gegenstand der Sinne, ist schlechthin groß, gegen ihn aber jeder andere Gebrauch klein. Mithin ist die Geistesstimmung durch eine gewisse die reflektierende Urteilskraft beschäftigende Vorstellung, nicht aber das Objekt erhaben zu nennen ... Erhaben ist, was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüts beweiset, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft.«[1])

Erst indem auf diese Weise der Grund des Erhabenen von den Gegenständen in die »Geistesstimmung« verlegt wird, indem es nicht als eine Qualität des Seins, sondern als eine Qualität der Betrachtung entdeckt wird, ist es wahrhaft in die Sphäre der ästhetischen Reflexion erhoben. Aber diese Sphäre grenzt hier nicht mehr, wie in der Betrachtung des Schönen, an das Gebiet des Verstandes und der Anschauung, sondern an die Vernunftideen und ihre übersinnliche Bedeutung an. Wenn in der Beurteilung des Schönen die Einbildungskraft in ein freies Spiel mit dem »Verstand« verflochten wurde, so bezieht sie sich in der Beurteilung eines Dinges als eines erhabenen auf die Vernunft, um eine Gemütsstimmung hervorzubringen, »welche derjenigen gemäß und mit ihr verträglich ist, die der Einfluß bestimmter Ideen .. auf das Gefühl bewirken würde.«[2]) Alle Vernunftbestimmung aber geht zuletzt für Kant in den einen Gedanken der Freiheit auf: und so ist er es denn auch, der unserer Anwendung der Kategorie des Erhabenen überall zugrunde liegt. Nur durch eine eigentümliche Subreption wird hier das, was eigentlich dem Gefühl unserer selbst und unserer intelligiblen Aufgabe angehört, in ein Prädikat von gegebenen Dingen der Natur verwandelt. Vor der tieferen Analyse und Selbstbesinnung freilich muß dieser Schein sogleich schwinden. »Wer wollte auch ungestalte Gebirgsmassen, in wilder Unordnung über einander getürmt, mit ihren Eispyramiden, oder die düstere tobende See usw. erhaben nennen? Aber das Gemüt fühlt sich in seiner eigenen Beurteilung gehoben, wenn es, indem es sich in der Betrachtung derselben, ohne Rücksicht auf ihre Form, der Einbildungskraft und einer obschon ganz ohne bestimmten Zweck damit in Verbindung gesetzten, jene bloß

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 25; (V, 321 f.).

[2]) a. a. O., § 26; V, 327.

erweiternden Vernunft überläßt, die ganze Macht der Einbildungskraft dennoch ihren Ideen unangemessen findet . . . Auf solche Weise wird die Natur in unserm ästhetischen Urteile nicht, sofern sie furchterregend ist, als erhaben beurteilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist) in uns aufruft, um das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit und Leben) als klein, und daher ihre Macht, (der wir in Ansehung dieser Stücke allerdings unterworfen sind) für uns und unsere Persönlichkeit demungeachtet doch für keine solche Gewalt anzusehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsere höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zur Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüt die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur, sich fühlbar machen kann.«[1])

Diese kritische Lösung des Problems des Erhabenen schließt allerdings, schärfer betrachtet, zugleich eine neue kritische Frage in sich. Denn durch die Beziehung des Erhabenen auf die Idee der Selbstgesetzgebung und der freien Persönlichkeit scheint es, indem es sich von der Natur loslöst, ganz dem Gebiet des Sittlichen anheimzufallen. Sein eigentümlicher ästhetischer Charakter und sein selbständiger ästhetischer Wert aber wäre in dem einen Falle so gut wie in dem andern aufgehoben. In der Tat zeigt auch die Ausführung von Kants Analyse sogleich, wie nahe wir hier dieser Gefahr stehen. Denn die Psychologie des Erhabenen führt uns zu jenem Grundaffekt der Achtung zurück, den wir bereits als die allgemeine Form erkannt haben, in der sich das Bewußtsein des sittlichen Gesetzes für uns darstellt. Im Phänomen des Erhabenen erkennen wir jene Mischung von Lust und Unlust, von Widerstreben und freiwilliger Unterwerfung wieder, die den eigentlichen Charakter des Gefühls der Achtung ausmacht. In ihm fühlen wir uns zugleich, als physisch-endliche Subjekte, durch die Größe des Gegenstands erdrückt, wie wir uns andrerseits durch die Entdeckung, daß diese Größe im Bewußtsein unserer intelligiblen Aufgabe und in unserem Vermögen der Ideen wurzelt, über alles endliche und bedingte Dasein erhoben fühlen. Indem aber das Erhabene auf das gleiche Grundgefühl, wie das Sittliche überhaupt gegründet wird, scheinen wir

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 26, § 28 (Bd. V, 327 f., 333 f.).

damit auch bereits das Gebiet des »interesselosen Wohlgefallens« überschritten zu haben und in die Sphäre des Willens übergetreten zu sein. Die Schwierigkeit, die hierin liegt, kann nur dadurch gehoben werden, daß man einsieht, daß die »Subreption«, durch die wir im Erhabenen eine Bestimmung unserer selbst als eine Bestimmung des Naturgegenstandes denken, auch dann nicht verschwindet, wenn sie als solche erkannt ist. Ästhetisch bleibt unsere Anschauung nur dann, wenn sie die Selbstbestimmung unseres geistigen Vermögens nicht an und für sich, sondern gleichsam durch das Medium der Naturanschauung erblickt; wenn sie das »Innere« im »Äußeren« und dieses in jenem reflektiert. In einer solchen wechselseitigen Spiegelung von Ich und Welt, von Selbstgefühl und Naturgefühl, besteht für uns, wie das Wesen der ästhetischen Betrachtung überhaupt, so auch das Wesen jener Betrachtung, die im Erhabenen ihren Ausdruck findet. Hier stellt sich eine Form der Beseelung der Natur dar, die schließlich über die Gestalt der Natur, wie sie sich auch in der Erscheinung des Schönen noch symbolisch abzeichnete, hinausführt — und die doch andererseits immer wieder zu ihr zurückkehrt, weil sie nur in diesem Gegensatz sich selbst zu erfassen vermag. Darin erst erhält die Unendlichkeit der Natur, die zuvor ein bloßer Gedanke war, ihre konkrete gefühlte Wahrheit, weil sie im Widerschein der Unendlichkeit des Ich gesehen wird.

Der Satz aus der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft, daß in ihr »der Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält,« aufgewiesen werden soll, hat erst jetzt seine völlig bestimmte Bedeutung erhalten. Und man begreift nunmehr auch, warum hier sogleich die Einschränkung hinzugefügt wurde, daß der Begriff, der diese Einheit bezeichnet, selbst weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse derselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, sondern nur den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der andern möglich macht.[1]) Wie die Einheit des »übersinnlichen Grundes« sich derart zu spalten vermag, daß sie uns das eine Mal in der Erscheinung der Natur, das andere Mal unter dem Bilde der Freiheit und des sittlichen Gesetzes sich

[1]) S. Einleit. zur Kritik der Urteilskraft, Nr. II (Bd. V, S. 244).

darstellt: darüber ist uns nicht einmal eine Mutmaßung, geschweige eine theoretische »Erklärung« erlaubt. Aber wenn wir auch alle Spekulation hierüber zurückweisen, so bleibt doch immer ein nicht wegzuleugnendes Phänomen bestehen, in dem die Betrachtung der Natur und die der Freiheit ein völlig neues Verhältnis mit einander eingehen. Dieses Phänomen ist das der künstlerischen Auffassung. Jedes echte Kunstwerk ist völlig sinnlich bestimmt und scheint nichts anderes zu verlangen, als im Kreise des Sinnlichen zu verharren; und jedes reicht doch notwendig über diesen Kreis hinaus. Es enthält einen Ausschnitt aus einem rein konkreten und persönlichen Leben; und es geht nichtsdestoweniger in eine Tiefe zurück, in welcher das Ichgefühl sich zugleich als Allgefühl erweist. Das mag, begrifflich betrachtet, ein Wunder heißen: aber in allen höchsten Kunstschöpfungen (man braucht nur etwa an die höchsten Erzeugnisse Goethischer Lyrik zu denken), ist dieses Wunder wahrhaft vollbracht, so daß die Frage nach seiner »Möglichkeit« verstummen muß. In dieser Hinsicht — aber auch nur in ihr — weist die Tatsache der Kunst, ohne daß wir sie in abstrakte Grübelei auflösen, auf eine neue Einheit von »Sinnlichem« und »Intelligiblem«, von Natur und Freiheit hin; ja sie ist der Ausdruck und die unmittelbare Gewähr dieser Einheit selbst. Der Weg, auf dem wir hier zum Gedanken des Übersinnlichen gelangen, entspricht somit durchaus der allgemeinen kritischen Richtschnur: denn wir beginnen nicht mit dem »Wesen« des Übersinnlichen, um es sodann in seine einzelnen Äußerungen zu zerlegen, sondern seine Idee entsteht uns, indem wir die im Bewußtsein selbst gegebenen Grundrichtungen vereinen und sie in einem »imaginären Bildpunkt«, in einem Punkte jenseit der möglichen Erfahrung, sich schneiden lassen.

Auch die Lehre vom »übersinnlichen Substrat« der Natur und der Freiheit ist demnach nicht auf ein Urding, sondern auf die Urfunktion des Geistigen gerichtet, die sich in einem neuen Sinne und in einer neuen Tiefe im Ästhetischen vor uns erschließt. Denn die »allgemeine Mitteilbarkeit«, die jedes echte ästhetische Urteil für sich in Anspruch nimmt, weist uns auf einen Grundzusammenhang hin, dem die Subjekte als solche, unabhängig von ihren zufälligen individuellen Differenzen, angehören und in welchem sich daher nicht sowohl der intelligible Grund der Gegenstände, als vielmehr der intelligible Grund der Mensch-

heit darstellt. »Das ist das Intelligible« — so schließt Kant diese Erörterung ab — »worauf der Geschmack hinaussieht, wozu nämlich selbst unsere oberen Erkenntnisvermögen zusammenstimmen, und ohne welches zwischen ihrer Natur, verglichen mit den Ansprüchen, die der Geschmack macht, lauter Widersprüche erwachsen würden. In diesem Vermögen sieht sich die Urteilskraft nicht, wie sonst in empirischer Beurteilung, einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen: sie gibt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens tut; und sieht sich, sowohl wegen dieser innern Möglichkeit im Subjekte, als wegen der äußern Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur, auf etwas im Subjekte selbst und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde derselben, nämlich dem Übersinnlichen verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird.« Diese »unbekannte Art« ist wenigstens insofern bekannt, als wir den allgemeinen Oberbegriff, auf dem die Verbindung beruht, bestimmt bezeichnen können. Wieder ist es der Begriff der Autonomie, der Begriff der Selbstgesetzlichkeit des Geistes, der sich als der Mittelpunkt des Kantischen Systems erweist. Weil dieser Begriff im Ästhetischen eine neue Bestätigung und eine neue Beleuchtung erfährt: darum werden wir durch ihn auch zu einer tieferen Schicht des »Intelligiblen« hingeführt. Aus der Autonomie des reinen Verstandes und seiner allgemeinen Gesetze ging die Natur als der Gegenstand der wissenschaftlichen Erfahrung — aus der Autonomie des Sittlichen ging der Gedanke der Freiheit und der Selbstbestimmung der Vernunft hervor. Beide aber stehen nicht isoliert, sondern beziehen sich notwendig aufeinander: denn die Welt der Freiheit *soll* auf die der Natur Einfluß haben, soll ihre Forderungen in der empirischen Welt der Menschen und Dinge zur Durchführung bringen. Die Natur muß daher zum mindesten auch so gedacht werden können, »daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme«. Aber jedem Versuch, sie tatsächlich so zu denken, stellt sich im rein theoretischen Gebiet doch immer wieder die Antinomie zwischen Kausalität und Freiheit entgegen. Wie weit wir hier auch gehen mögen: wir stehen zuletzt doch stets wieder

vor der »unübersehbaren Kluft«, die zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs als dem Sinnlichen und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs als dem Übersinnlichen befestigt ist.[1]) Erst die künstlerische Ansicht weist uns hier einen neuen Weg. Wenn die objektive Zusammenstimmung von Natur und Freiheit eine niemals zu vollendende Aufgabe bleibt, wenn die Richtlinien beider sich erst im Unendlichen schneiden: so ist ihre volle subjektive Einheit bereits innerhalb der Sphäre des konkreten Bewußtseins selbst, im Kunstgefühl und im Kunstschaffen verwirklicht. Hier, im freien Spiel der Gemütskräfte, erscheint uns die Natur so, als ob sie ein Werk der Freiheit sei, als ob sie sich gemäß einer ihr innewohnenden Zweckmäßigkeit gestalte und von innen heraus forme — während auf der anderen Seite das frei Geschaffene, das Werk des künstlerischen Genies, uns wie ein Notwendiges und insofern wie ein Gebilde der Natur anmutet. So verknüpfen wir hier, was seinem bloßen Sein nach getrennt ist und getrennt bleiben muß, zu einer neuen Weise der Betrachtung, deren eigentümlicher Gehalt freilich nur dann für uns bestehen bleibt, wenn wir der Versuchung widerstehen, sie zu einer selbständigen Weise der theoretischen Erkenntnis des Wirklichen umzudeuten. Das »übersinnliche Substrat«, auf welches das Geschmacksurteil uns hinweist, ist somit nicht aus den Erscheinungen, sofern sie objektive Naturphänomene sind, in irgendeiner Weise begrifflich erschlossen; sondern es hat seine unmittelbare Gewähr in einem eigenartigen Verhalten des Bewußtseins selbst, das sich ebenso scharf und charakteristisch von dem der Begriffs- und Gesetzeserkenntnis, wie von dem der reinen Willensbestimmung unterscheidet. Ist freilich dieses Verhalten einmal klar und unzweideutig im Subjekt festgestellt, so wirkt dieses Ergebnis auch auf das Bild der objektiven Wirklichkeit zurück. Das harmonische Spiel der Gemütskräfte ist es, das der Natur selbst den Gehalt des Lebens gibt: die ästhetische Urteilskraft geht in die teleologische über.

---

[1]) S. Kritik der Urteilskraft, Einleit. II (V, 244).

5.

Das bisherige Ergebnis der »Kritik der Urteilskraft« läßt sich dahin zusammenfassen, daß der Zweckbegriff nunmehr jene Umgestaltung erfahren hat, die der Kantischen »Revolution der Denkart« entspricht. Der Zweck ist keine objektiv wirkende Naturmacht in den Dingen und hinter den Dingen; sondern er ist ein geistiges Verknüpfungsprinzip, das unsere Beurteilung an die Gesamtheit der Erscheinungen heranbringt. Als ein solches Prinzip hat er sich uns sowohl im Gedanken der »formalen Zweckmäßigkeit« wie in dem der »ästhetischen Zweckmäßigkeit« erwiesen. Die »formale Zweckmäßigkeit« trat uns in der Gliederung der Natur zu einem System besonderer Gesetze und besonderer Naturformen gegenüber; aber sie bildete für die kritische Untersuchung nicht sowohl ein neues Moment an den Erscheinungen selbst, als vielmehr eine Zusammenstimmung der Erscheinungen mit den Forderungen unseres Verstandes. Die ästhetische Formung wurde gleichfalls unmittelbar in die Wirklichkeit selbst hineingelegt; aber je tiefer und reiner sie erfaßt wurde, um so deutlicher trat auch in ihr hervor, daß die Einheit des Seins, die sie vor uns aufstellt, nichts anderes sein will und sein kann, als ein Reflex von der Einheit der »Stimmung« und des Gefühls, die wir in uns selber erfahren. Jetzt aber entsteht die Frage, ob mit diesen Äußerungen des Zweckgedankens auch das Ganze seines Anwendungsgebiets erschöpft ist. Gibt es nicht eine Betrachtungsweise, in der der Zweck nicht nur ein Verhältnis der gegebenen Erscheinung zum »Zuschauer« ausdrückt, sondern in welcher er als ein objektiv-notwendiges Moment der Erscheinung selbst anzusehen ist? Und sofern es eine solche Betrachtungsweise gibt: — welche ist es und wie läßt sie sich kritisch begründen und rechtfertigen?

Der Gedanke der Zweckmäßigkeit unterscheidet sich von allen anderen Kategorien dadurch, daß durch ihn, überall wo er auftritt, eine neue Art der »Einheit des Mannigfaltigen«, ein neues Verhältnis eines geformten Ganzen zu seinen einzelnen Teilmomenten und Teilbedingungen behauptet wird. So wurde im Begriff der formalen Zweckmäßigkeit der Inbegriff der besonderen Naturgesetze derart gedacht, daß er kein bloßes Aggregat, sondern

ein System darstellte, das sich selber gemäß einer bestimmten Regel »spezifiziert«; — so wurde im ästhetischen Gefühl eine Totalität des Bewußtseins und seiner Kräfte entdeckt, die aller Zerlegung des Bewußtseins in vereinzelte, zueinander gegensätzliche »Vermögen« voraus- und zugrunde liegt. In jeder dieser beiden Betrachtungsarten wird also das Ganze, um das es sich handelt, so angesehen, als ob es sich nicht aus seinen Teilen zusammensetze, sondern als ob es selbst der Ursprung der Teile und der Grund ihrer konkreten Bestimmtheit wäre. Aber dieses Ganze selbst war hierbei zunächst rein ideeller Natur: es war eine Voraussetzung und Forderung, die unsere Reflexion sich genötigt sah, an die Objekte heranzubringen, die aber nicht unmittelbar in die Gestaltung dieser Objekte selbst einging und mit ihr untrennbar verschmolz. Es gibt indes ein Gebiet von Tatsachen und von Problemen, in welchem auch dieser eigentümliche Übergang sich vollzieht und in dem uns somit der Zweck nicht als bloßes Prinzip der subjektiven Betrachtung, sondern als ein Gebilde und Inhalt der Natur selbst entgegenzutreten scheint. Überall wo wir die Natur nicht als einen Inbegriff mechanisch-kausaler Gesetze denken, die sich stufenweise vom Allgemeinen bis zum Besondern und Einzelnen gliedern, sondern wo wir sie als ein Ganzes von Lebensformen auffassen, ist dieser Schritt geschehen. Denn das eben bezeichnet den Begriff des Lebens: daß in ihm eine Art der Wirksamkeit angenommen wird, die nicht von der Vielheit zur Einheit, sondern von der Einheit zur Vielheit, nicht von den Teilen zum Ganzen, sondern vom Ganzen in die Teile geht. Ein Naturgeschehen wird uns zum Lebensprozeß, wenn wir es nicht als bloßen Ablauf verschiedenartiger Einzelheiten denken, deren eine sich an die andere reiht, sondern wenn alle diese Besonderheiten für uns Ausdrücke Eines Geschehens und eines »Wesens« sind, das sich in ihnen nur in mannigfachen Bildungen offenbart.

Die Richtung auf eine derartige Einheit des Wesens im Unterschied vom bloßen Abrollen gegeneinander gleichgültiger Begebenheiten ist dasjenige, was für uns den Charakter der »Entwicklung« ausmacht. Wo wahrhafte Entwicklung vorhanden ist, da bildet sich nicht ein Ganzes aus den Teilen, sondern da ist es bereits in ihnen, als richtunggebendes Prinzip enthalten. Statt des einförmigen Gleichschritts des Vor und Nach der Zeit, in welchem jeder vorhergehende Moment vom gegenwärtigen ver-

schlungen wird und gleichsam sein Dasein an ihn verliert, denken wir in der Erscheinung des Lebens ein wechselseitiges Ineinandergreifen der Einzelmomente: derart, daß das Vergangene im Gegenwärtigen erhalten bleibt und daß in beiden schon die Tendenz zur künftigen Gestaltung wirksam und kenntlich ist. Diese Art des Zusammenhangs ist es, die wir herkömmlich mit dem Begriff des Organismus bezeichnen. Im Organismus ist, nach der Erklärung, die bereits Aristoteles von ihm gegeben hatte, das Ganze vor den Teilen: weil jenes nicht durch diese, sondern diese durch jenes allein möglich sind. Die besondere Lebensphase erhält ihre Deutung erst aus der Gesamtheit der Lebensäußerungen, der sie angehört; sie wird begriffen, nicht sofern wir sie als kausale Bedingung aus dem Geschehen herauslösen, sondern sofern wir sie als ein »Mittel« betrachten, das »für« jene Gesamtheit da ist. »In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Teil, so wie er nur durch alle übrige da ist, auch als um der andern und des Ganzen willen existierend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht; welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein . .), sondern als ein die andern Teile (folglich jeder den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann; und nur dann und darum wird ein solches Produkt als organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen, ein Naturzweck genannt werden können.«[1]) Indem jetzt also der Gedanke des Zweckes nicht auf das Verhältnis unserer Erkenntnis- und Gemütskräfte bezogen, sondern gleichsam unmittelbar konkret und gegenständlich angeschaut wird, entsteht der Gedanke des Organismus: »Dinge als Naturzwecke sind organisierte Wesen«.

Dennoch darf auch diese rein gegenständliche Auffassung nicht zu einem Mißverständnis verleiten. Wir stehen hier nicht in einer Metaphysik der Natur, sondern in einer Kritik der Urteilskraft. Nicht dies bildet somit die Frage, ob die Natur in einigen ihrer Produkte zweckmäßig verfahre, ob ihre schöpferische Tätigkeit von einer ihr selbst bewußten oder unbewußten Absicht geleitet sei, sondern ob unsere Beurteilung genötigt sei, eine eigene »Dingform« zu setzen und anzunehmen, die sich von

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 65 (V, 451 f.).

der des Körpers der abstrakten Mechanik unterscheidet und über sie hinausgeht. Und hier muß im Sinne der transszendentalen Methodik zunächst festgestellt werden, daß diese Setzung, wie immer die endgültige Entscheidung über ihr *Recht* lauten mag, als reines *Faktum* unleugbar ist. Wir können aus unserer Auffassung der Natur den Gedanken des organischen Lebens so wenig ausstreichen, als wir in unserer Auffassung des geistigen Seins an der Tatsache des Willens oder an der der ästhetischen Anschauung und Gestaltung vorübergehen können. Die Unterscheidung zweier Wirkungsweisen — einer mechanisch-kausalen und einer innerlich-zweckmäßigen — gehört dem Bilde der Natur selbst an, das wir nach den Bedingungen unserer Erkenntnis entwerfen müssen: sie stellt insofern, gleichviel wie wir die metaphysische Frage beantworten mögen, einen Bestand des Erkenntnis*bewußtseins* dar, der seine Anerkennung und Erklärung fordert. Der Gegensatz zwischen dem Geschehen, wie es sich uns in einem Uhrwerk, und wie es sich uns in einem belebten Körper darbietet, ist am Phänomen und als Phänomen unmittelbar aufweisbar. »In einer Uhr ist ein Teil das Werkzeug der Bewegung der andern, aber nicht ein Rad die wirkende Ursache der Hervorbringung der andern; ein Teil ist zwar um des andern willen, aber nicht durch denselben da . . . Daher bringt auch so wenig, wie ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor, so daß sie andere Materien dazu benutzte (sie organisierte); daher ersetzt sie auch nicht von selbst die ihr entwandten Teile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung geraten ist; welches alles wir dagegen von der organisierten Natur erwarten können. — Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine; denn die hat lediglich *bewegende* Kraft, sondern es hat in sich *bildende* Kraft und zwar eine solche, die es den Materien mitteilt, welche sie nicht haben . . . also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.« So erzeugt ein Baum erstlich einen andern Baum nach einem bekannten Naturgesetz und bringt somit sich selbst der *Gattung* nach wieder hervor; zweitens aber erzeugt er auch sich selbst als *Individuum*, sofern er seine einzelnen Teile beständig vermehrt und erneuert. Wenn wir für gewöhnlich diese letztere Wirkung nur »Wachstum« nennen, so ist nichts-

destoweniger daran festzuhalten, daß sie von jeder andern Größenzunahme nach bloß mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden ist: denn die Materie, die das Gewächs zu sich hinzusetzt, wird von ihm zu einer spezifisch eigentümlichen Beschaffenheit verarbeitet, stellt also eine Neu- und Weiterbildung seiner Art, nicht eine bloße Vermehrung seiner Masse und seines Quantums dar.[1]) Der Naturgegenstand, der durch die Grundsätze des reinen Verstandes, durch Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung lediglich als Größe bestimmt war, erhält daher hier zum ersten Male eine ihm eigentümliche und ihn von allen Gebilden unterscheidende Qualität, die jedoch nicht sowohl eine Eigenschaft seines Seins, als vielmehr eine Eigenschaft seines Werdens ist und die individuelle Richtung eben dieses Werdens bezeichnet.

So gewinnen die einzelnen Erscheinungen der Natur hier eine neue Bedeutsamkeit, die eine Bereicherung und Vertiefung ihres eigenen Gehalts darstellt, mit der Rücksicht auf einen fremden außerhalb ihrer selbst gelegenen Zweck dagegen nichts zu tun hat. Denn wie in der Grundlegung der Ästhetik, so gilt es hier von neuem den Gedanken der »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« streng und vollständig durchzuführen. Diese Aufgabe erweist sich um so dringender, als Kant an diesem Punkte wiederum zu seiner Epoche in bewußten Gegensatz tritt. Die gesamte Teleologie des Aufklärungszeitalters wird durch die durchgehende Verwechslung des Gedankens der Zweckmäßigkeit mit dem der gemeinen Nutzbarkeit charakterisiert. Die tieferen Momente des Leibnizischen Zweckbegriffs waren schon bei Wolff einer platten Nützlichkeitsbetrachung und Nützlichkeitsberechnung gewichen. Der universelle metaphysische Gedanke der Theodizee hatte sich hier bereits in jene enge und pedantische Kleinlichkeit verloren, die in jedem Einzelzuge der Welteinrichtung den Vorteil des Menschen und damit die Weisheit und Güte des Schöpfers auszuspüren wußte. Selbst das Licht der Sonne verfällt bei Wolff einer derartigen teleologischen »Rechtfertigung«: »das Tageslicht« — so bemerkt er einmal — »schaffet uns großen Nutzen; denn bei demselben können wir unsere Verrichtungen bequem vornehmen, die sich des Abends teils gar nicht, oder doch wenigstens nicht so bequem und mit einigen Kosten

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 64, 65 (V, 448 ff.).

vornehmen lassen.«[1]) In der deutschen Literatur ist Brockes der Poet dieser Auffassung und Denkrichtung geworden. Schon der junge Kant aber stand ihr, so sehr ihn seit der »Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels« das Problem der Natur-Teleologie beschäftigte und reizte, mit heiterer und überlegener Ironie gegenüber: — und er berief sich hier mit Vorliebe auf Voltaires spöttisches Wort, daß Gott uns sicherlich nur deshalb Nasen gegeben habe, damit wir — Brillen darauf setzen könnten.[2]) Die »Kritik der Urteilskraft« kehrt zu diesem Gewährsmann, ohne ihn zu nennen, zurück; aber sie überwindet nicht minder klar und bestimmt die positive Grundanschauung des Voltaireschen Deismus. Die Welt gilt nicht mehr als ein mechanisches Uhrwerk, das seine letzte Erklärung in dem verborgenen göttlichen »Uhrmacher« findet; denn die metaphysische Form des kosmologischen Gottesbeweises ist ebenso wie die des teleologischen Beweises als hinfällig erkannt. Soll weiterhin von einer Zweckmäßigkeit der Natur die Rede sein, so kann dies nicht den Hinweis auf einen äußeren transszendenten Grund, von dem sie abhängt, sondern nur einen Hinweis auf ihre eigene immanente Struktur bedeuten. Diese Struktur ist zweckmäßig: — sofern dabei die relative Zweckmäßigkeit für den Menschen oder irgendein anderes Geschöpf von der inneren Zweckmäßigkeit, die keinen andern Vergleichspunkt als die Erscheinung selber und den Aufbau ihrer Teile verlangt, scharf geschieden bleibt. Was die erstere, die relative Zweckmäßigkeit betrifft, so ist ohne weiteres klar, daß der Beweis für sie in jedem Falle problematisch bleibt. Denn gesetzt selbst, wir hätten bewiesen, daß eine Einzelerscheinung der Natur oder die Natur als Ganzes um eines andern willen notwendig und daß sie teleologisch gefordert sei: was verbürgt uns die Notwendigkeit dieses Andern selbst? Wollten wir es als Selbstzweck bezeichnen, so würden wir damit einen ganz neuen und an dieser Stelle nicht zulässigen und brauchbaren Maßstab einführen. Der Begriff von einem Etwas als Selbstzweck gehört, wie die Grundlegung der Kantischen Ethik gezeigt hat, nicht dem Bereich der Natur, sondern dem der Freiheit an. Bleiben wir bei der Natur stehen, so ist dagegen aus dem Kreise

---

[1]) Vgl. Kremer, Die Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, Berlin 1909, S. 95.

[2]) Vgl. Bd. II, S. 138.

der Relativitäten kein Entrinnen. »Man sieht leicht ein, daß die äußere Zweckmäßigkeit (Zuträglichkeit eines Dinges für andere) nur unter der Bedingung, daß die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei, für einen äußeren Naturzweck angesehen werden könne. Da jenes aber durch bloße Naturbetrachtung nimmermehr auszumachen ist, so folgt, daß die relative Zweckmäßigkeit, ob sie gleich hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige gibt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urteile berechtige.«[1]) Der Gedanke des Selbstzweckes, als des Selbst*wertes*, bleibt somit in seiner strengen Bedeutung auf die Sphäre des Sittlichen, auf den Gedanken des *Subjekts* des Willens eingeschränkt; aber im Gebiet des objektiven Daseins besitzt er in der Erscheinung des Organismus (wie zuvor in der des Kunstwerkes) ein *symbolisches* Gegenbild. Denn alle Teile des Organismus sind wie auf ein einziges Zentrum gerichtet; dieses Zentrum aber ruht in sich und bezieht sich gleichsam nur noch auf sich selbst. Der Bestand und die individuelle Form des Organismus durchdringen sich wechselweise: das eine scheint nur um des andern willen vorhanden zu sein.

Hier aber entsteht, gegenüber dem Ganzen der ästhetischen Betrachtung, sogleich eine neue Frage. Zwischen dem Begriff der Naturschönheit und dem der Naturgesetzlichkeit konnte es zu keinem Widerstreit kommen; denn die Geltung, die beide für sich in Anspruch nehmen, ist von völlig verschiedener Art. Das ästhetische Bewußtsein erschafft sich seine eigene Welt und erhebt sie über alle Kollision und über alle Verwechslung mit der empirischen »Wirklichkeit«, indem es sie als eine Welt des »Spiels« und des »Scheines« aufstellt. Dem teleologischen Urteil aber, das wir über die *Natur* und ihre Gebilde fällen, ist dieser Ausweg versagt: denn es hat mit dem Erfahrungs- und Erkenntnisurteil ein und denselben Gegenstand. Kann aber für den kritischen Philosophen die Natur überhaupt noch irgend etwas anderes bedeuten, als den Gegenstand der Erfahrung, der sich in der Form des Raumes und der Zeit, sowie in den Kategorien von Größe und Realität, von Ursächlichkeit und Wechselwirkung darstellt und der sich in der Gesamtheit dieser Formen erschöpft? Von dieser Bestimmung des Erfahrungsobjekts läßt sich — so scheint

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 63 (V, 446).

es — so wenig etwas abdingen, wie sich ihr etwas hinzufügen läßt. Was besagt es somit, wenn jetzt der Gedanke des Zweckes mit der Forderung auftritt, den Gedanken der Kausalität zu berichtigen oder zu ergänzen? Wir erinnern uns, daß der Grundsatz der Kausalität im kritischen Sinne nichts anderes bedeutet, als das unentbehrliche Mittel für die Objektivierung der Zeitfolge der Erscheinungen. Nicht aus dem Nacheinander der Phänomene wird ihre ursächliche Verknüpfung abgelesen; sondern umgekehrt läßt sich nur dadurch, daß wir auf eine gegebene Folge von Wahrnehmungen den Begriff von Ursache und Wirkung, von Bedingung und Bedingtem anwenden, die objektive Zeitordnung ihrer Elemente eindeutig bestimmen.[1]) Hält man an diesem Ergebnis fest, so erkennt man sofort, daß es keine Möglichkeit gibt, irgendeinen Sonderbereich der Natur von der allumfassenden Geltung des Kausalprinzips auszunehmen. Denn sobald dies geschieht, wäre er damit auch aus der Einen objektiven Zeitordnung herausgesetzt, wäre er kein »Geschehen«, im empirischen Sinne dieses Wortes, mehr. So wahr daher die Entwicklung, die wir dem Organismus zusprechen, ein solches Geschehen ist und bleiben will, so wahr muß sie auch dem Grundgesetz der kausalen Verknüpfung ohne Einschränkung unterworfen gedacht werden. Jede besondere Gestaltung, die in einer Entwicklungsreihe auftritt, muß aus der vorhergegangenen und aus den Bedingungen der Umwelt erklärbar sein. Alle Bestimmung des Gegenwärtig-Gegebenen durch ein noch nicht Gegebenes und Zukünftiges muß hier ausgeschlossen bleiben: lediglich das Vorangehende bedingt und setzt das Nachfolgende, weil in dieser Form der Bedingtheit überhaupt erst die objektive Erscheinung einer eindeutigen Zeitfolge sich konstituiert. In dieser Auffassung der Natur bleibt für die Annahme einer besonderen Klasse zwecktätiger Kräfte kein Raum, weil hier keine Lücke besteht, in die der neue Gedanke sich einschieben könnte.

Es ergibt sich aus diesem Zusammenhange sogleich, daß der Zweck für Kant als besonderes Prinzip der Erklärung der Naturerscheinungen — sei es der »anorganischen«, sei es der »organischen« — nicht in Frage kommen kann. Es gibt nur ein Prinzip und ein Ideal der Naturerklärung und dieses ist durch die Form der mathematischen Physik bestimmt. Eine

---

[1]) S. oben S. 197 ff.

Erscheinung ist »erklärt«, wenn sie in allen ihren einzelnen Momenten als Größe erkannt und bestimmt ist und wenn ihr Auftreten aus allgemeinen Größengesetzen, sowie aus der Kenntnis gewisser Konstanten, die den besonderen Fall kennzeichnen, abgeleitet werden kann. Daß diese Ableitung niemals wahrhaft zu Ende gelangt — daß jeder individuelle Fall und jede individuelle Form eine unbegrenzte Verwicklung in sich schließt, gilt hierbei gleichviel. Denn auch dort, wo die Analyse der mathematischen Physik noch nicht tatsächlich vollzogen ist, muß sie doch grundsätzlich als vollziehbar angesehen werden, — wenn nicht der Gegenstand, um welchen es sich handelt, aus dem Bereich der Natur, welches durch das allgemeine Erhaltungsgesetz und seine Korollare umschrieben wird, überhaupt herausfallen soll. Die Auflösung alles Geschehens in Größengleichungen, die Umbildung des »Organismus« in den »Mechanismus« ist somit, auch gegenüber jeder Schranke unseres gegenwärtigen Wissens, zum mindesten als unbedingte Forderung festzuhalten. Die »Kritik der teleologischen Urteilskraft« läßt denn auch über dieses Ergebnis keinerlei Zweifel zu. Sie beginnt sogleich mit der Feststellung, daß in der »allgemeinen Idee der Natur«, als Inbegriff der Gegenstände der Sinne, keinerlei Grund zu der Annahme liegt, daß Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen und daß ihre Möglichkeit nur durch diese Art von Kausalität hinreichend verständlich sei. Denn weder läßt sich dies a priori fordern oder einsehen, noch kann uns jemals die Erfahrung eine derartige Form der Kausalität beweisen: »es müßte denn eine Vernünftelei vorhergegangen sein, die nur den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hineinspielt, aber ihn nicht von den Objekten und ihrer Erfahrungserkenntnis hernimmt, denselben also mehr braucht, die Natur nach der Analogie mit einem subjektiven Grunde der Verknüpfung der Vorstellungen in uns begreiflich zu machen, als aus objektiven Gründen zu erkennen.«[1])

Wäre indes dies das endgültige Resultat, so hätte die Untersuchung sich freilich im Kreise gedreht. Denn eben dies war ja die Frage, die sich nach der Analyse der ästhetischen Zweckmäßigkeit der »Gemütskräfte« und nach der Erörterung der »formalen« Zweckmäßigkeit unter unseren Begriffen aufdrängte, ob der Zweckgedanke nicht wenigstens mittelbar am Aufbau der

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 61 (V, 438 f.).

Erfahrungswelt und ihres Gegenstandes beteiligt sei und insofern irgendeine Art »objektiver« Gültigkeit besitze. Wird ihm die letztere versagt, so stellt jedenfalls die Natur-Teleologie im kritischen Sinne kein neues Problem dar. Nur einen Weg gäbe es, die scheinbar unvereinbaren Forderungen des Zweckprinzips und des Kausalprinzips miteinander zu versöhnen. Wenn das Kausalprinzip der einzige konstitutive Grundbegriff der Natur und der Erfahrung bleiben — und wenn andererseits der Zweckgedanke nichtsdestoweniger eine selbständige Beziehung zur Erfahrung besitzen soll: so ist dies nur dadurch denkbar, daß diese Beziehung sich durch Vermittlung des Kausalbegriffs selbst knüpft und herstellt. Dann also, und nur dann, würde sich hier eine neue Betätigung für den Begriff des Zweckes finden lassen, wenn dieser Begriff nicht in Gegensatz zur kausalen Erklärung treten, sondern wenn er eben diese Erklärung selber fördern und leiten will. Und hier liegt in der Tat sein wahrhafter und legitimer Gebrauch. Das Zweckprinzip ist nicht von konstitutiver, sondern von regulativer Bedeutung; es dient nicht zur Überwindung der kausalen Deutung der Phänomene, sondern vielmehr umgekehrt zu deren Vertiefung und allseitigen Anwendung. Es widersetzt sich dieser Deutung nicht, sondern es bereitet sie vor, indem es ihr die Erscheinungen und Probleme bezeichnet, an denen sie einzusetzen hat. Daß aber innerhalb der Phänomene der organischen Natur eine solche Vorbereitung fruchtbar, ja unerläßlich ist, ist leicht zu zeigen. Denn die unmittelbare Anwendung des Kausalprinzips und der allgemeinen Kausalgesetze findet hier, so wenig daran gedacht werden kann, sie zu bestreiten, doch zunächst keinerlei Inhalt vor, an dem sie ausgeübt werden könnte. Die Gesetze der Mechanik und Physik handeln nicht von »Dingen« der Natur, wie sie sich der Beobachtung unmittelbar darbieten, sondern sie sprechen von »Massen« und »Massenpunkten«. Der Gegenstand muß all seiner sonstigen konkreten Bestimmtheit entkleidet, er muß auf die reinen Abstraktionen der analytischen Mechanik zurückgeführt sein, wenn die Möglichkeit bestehen soll, ihn unter dergleichen Gesetze unterzuordnen. Wo wir es dagegen, wie in den Erscheinungen der organischen Natur, mit der Materie nicht als bewegter Masse, sondern als Substrat der Lebenserscheinungen zu tun haben, wo die Naturform in ihrer ganzen inneren Komplexion unser eigentliches Absehen bildet — da muß, ehe die kausale Ableitung des

Einzelnen überhaupt in Angriff genommen werden kann, zunächst rein beschreibend das Ganze bezeichnet und herausgehoben werden, an welches sich die Frage richtet. Aus dem allgemeinen Inbegriff des räumlich-zeitlichen Daseins, in welchem prinzipiell genommen alles mit allem in Verbindung stehen kann, müssen irgendwelche spezifisch-bestimmte Einzelreihen herausgelöst werden, deren Glieder eine besondere Form der Zugehörigkeit zueinander aufweisen. Diese Funktion ist es, die der Zweckbegriff erfüllt. Er dient nicht, wie die Grundbegriffe der mathematischen Physik, der »Deduktion«, sondern der »Induktion«, nicht der »Analyse«, sondern der »Synthese«: denn er schafft erst die relativen Einheiten, die wir nachher in ihre einzelnen kausalen Elemente und kausalen Bedingungen zerlegen mögen. Der Vorgang des Sehens muß in all seinen Einzelheiten ursächlich erklärt werden: aber die Struktur des Auges wird unter dem Gesichtspunkt und der Voraussetzung erforscht, daß das Auge »zum Sehen bestimmt«, wenngleich nicht absichtlich auf dasselbe angelegt ist. So wird die teleologische Beurteilung, wenigstens problematisch, mit Recht zur Naturforschung gezogen: denn der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens »ein Prinzip mehr, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Kausalität nach dem bloßen Mechanismus derselben nicht zulangen ... Würden wir dagegen der Natur absichtlich wirkende Ursachen unterlegen, mithin der Teleologie nicht bloß ein regulatives Prinzip für die bloße Beurteilung der Erscheinungen, denen die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern dadurch auch ein konstitutives Prinzip der Ableitung ihrer Produkte von ihren Ursachen zum Grunde legen: so würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr für die reflektierende, sondern die bestimmende Urteilskraft gehören; alsdann aber in der Tat gar nicht der Urteilskraft eigentümlich angehören ... sondern als Vernunftbegriff eine neue Kausalität in der Naturwissenschaft einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und andern Wesen beilegen, ohne sie gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.«[1])

Das also ist die kritische Entscheidung, die Kant in dem alten Kampfe für und wider den Zweck trifft. Der Zweckbegriff

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 61 (V, 438).

ist in seiner herkömmlichen metaphysischen Deutung in der Tat das »asylum ignorantiae«, als das Spinoza ihn kennzeichnet; aber er ist nach seinem rein empirischen Gebrauch vielmehr das Mittel zu einer immer reicheren und genaueren Kenntnis der Zusammenhänge und der Strukturverhältnisse der organischen Natur. Als »Maxime der reflektierenden Urteilskraft« zum Behuf der Erkenntnis der Naturgesetze in der Erfahrung dient er nicht dazu, »die innere Möglichkeit der Naturformen einzusehen, sondern die Natur nach ihren empirischen Gesetzen bloß kennen zu lernen.«[1]) An diesem Punkt scheidet sich der Leitfaden der Erforschung und das Prinzip der Erklärung der besonderen Naturerscheinungen. Man muß sich hierbei gegenwärtig halten, daß dem Begriff der Naturerklärung selbst, wie Kant ihn faßt, nichts mehr von jenem mystischen Schimmer anhaftet, mit welchem die Forderung und die Sehnsucht »ins Innere der Natur« vorzudringen, ihn umgab, sondern daß er eine zwar unentbehrliche und durchgreifende, aber doch immerhin einzelne logische Funktion der Erkenntnis bezeichnet. Alle kausale Erklärung des einen Phänomens durch das andere löst sich zuletzt darin auf: daß das eine dem andern seine Raum- und Zeitstelle bestimmt. Das »Wie« des Übergangs von einem zum andern wird dadurch nicht begriffen, sondern nur die Tatsache der notwendigen Zusammengehörigkeit der Elemente in der Erfahrungsreihe wird festgestellt. Auch das Zweckprinzip verzichtet, wenn es im kritischen Sinne gebraucht wird, darauf, das Geheimnis dieses Übergangs enträtseln zu wollen; aber es ordnet die Erscheinungen um einen neuen Mittelpunkt und stellt damit eine andersartige Form ihrer wechselseitigen Verknüpfung auf. So weit die kausale Ableitung auch vordringen mag und so unbeschränkten Raum wir ihr auch geben, so kann sie doch diese Form niemals beiseite drängen und entbehrlich machen. Denn innerhalb der Lebenserscheinungen kann freilich rein ursächlich gezeigt werden, wie das folgende Glied der Entwicklung aus dem vorhergehenden wird und entsteht: aber wir gelangen, soweit wir hierbei auch zurückgehen mögen, zuletzt immer nur auf einen Anfangszustand der »Organisation«, den wir als Voraussetzung zugeben müssen. Die kausale Betrachtung lehrt uns, nach welchen Regeln die eine Struktur in die andere übergeht; daß aber überhaupt solche individuellen »Keime«

---

[1]) S. Kritik der Urteilskraft, § 69 (V, 463).

vorhanden sind, daß es ursprüngliche, voneinander spezifisch-verschiedene Bildungen gibt, die der Entwicklung zugrunde liegen, vermag sie nicht mehr weiter begreiflich zu machen, sondern nur als Tatsache auszusprechen. Die Antinomie zwischen Zweckbegriff und Kausalbegriff schwindet also, sobald wir beide als zwei verschiedene Ordnungsweisen denken, durch die wir versuchen, Einheit in die Mannigfaltigkeit der Phänomene zu bringen. An die Stelle des Widerstreits zwischen zwei metaphysischen Grundfaktoren des Geschehens tritt dann der Einklang zwischen zwei einander ergänzenden »Maximen« und Vernunftforderungen. »Wenn ich sage: ich muß alle Ereignisse in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen, als Produkte derselben, ihrer Möglichkeit nach nach bloß mechanischen Gesetzen beurteilen, so sage ich damit nicht: sie sind darnach allein (ausschließungsweise von jeder andern Art Kausalität) möglich; sondern das will nur anzeigen: ich soll jederzeit über dieselbe nach dem Prinzip des bloßen Mechanisms der Natur reflektieren, und mithin diesem, soweit ich kann, nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben kann. Dieses hindert nun die zweite Maxime ... nicht, nämlich bei einigen Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur) nach einem Prinzip zu spüren, und über sie zu reflektieren, welches von der Erklärung nach dem Mechanism der Natur ganz verschieden ist, nämlich dem Prinzip der Endursachen. Denn die Reflexion nach der ersten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben; vielmehr wird es geboten, sie, so weit man kann, zu verfolgen; auch wird dadurch nicht gesagt, daß nach dem Mechanism der Natur jene Formen nicht möglich wären. Nur wird behauptet, daß die menschliche Vernunft in Befolgung derselben und auf diese Art niemals von dem, was das Spezifische eines Naturzwecks ausmacht, den mindesten Grund, wohl aber andere Erkenntnisse von Naturgesetzen wird auffinden können.«[1])

Die kritische Versöhnung, die hier zwischen dem Zweckprinzip und dem Prinzip des Mechanismus erfolgt, bindet somit beide an die Bedingung, daß sie nur verschiedene und spezifische Ordnungsweisen der Naturphänomene sein wollen, dagegen darauf verzichten, eine Theorie über den letzten Ursprung der Natur

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 70 (V, 465 f.).

selbst und über die individuellen Formen in ihr dogmatisch zu entfalten. An einem solchen Unternehmen müßte ebenso der Zweckbegriff, wie der Kausalbegriff scheitern. Denn der Begriff eines Wesens, das kraft seines zwecktätigen Verstandes und Willens der Urgrund der Natur ist, ist zwar im formal-analytischen Sinne möglich, aber nicht im transszendentalen Sinne erweislich: weil ihm, da er nicht aus der Erfahrung gezogen werden kann und er auch zur Möglichkeit derselben nicht erforderlich ist, seine objektive Realität durch nichts gesichert werden kann. Insofern bleibt der Begriff des Zweckes, wenn es sich um die Erforschung der Natur handelt, immer ein »Fremdling in der Naturwissenschaft«, der den stetigen Gang ihrer Methodik aufzuheben und den Begriff der Ursache selbst, der für sie lediglich ein Verhältnis innerhalb der Erscheinung bezeichnet, von dieser seiner Grundbedeutung abzulenken droht[1].) Auf der anderen Seite muß indessen auch der Kausalgedanke, wenn er sich seiner wesentlichen Aufgabe »Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrungen lesen zu können«, bewußt bleibt, den Anspruch aufgeben, eine wahrhafte Einsicht in die ersten und absoluten »Gründe« des organisierten Lebens vermitteln zu können. Denn schon innerhalb der Phänomene selbst weist die unendliche Komplexion, die jede organische Naturform für uns besitzt, sogleich auf die Grenze seiner Leistungsfähigkeit hin. »Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen. Daß dann aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Prinzip derselben in der Spezifikation ihrer allgemeinen uns bekannten Gesetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund der Möglichkeit organisierter Wesen, ohne ihrer Erzeugung eine Absicht unterzulegen (also im bloßen Mechanism derselben) gar nicht verborgen liegen könne, das wäre wiederum von uns zu vermessen

---

[1]) Vgl. Kritik der Urteilskraft, § 72 und 74 (V, S. 467 ff. und 474 ff.).

geurteilt; denn woher wollen wir das wissen? Wahrscheinlichkeiten fallen hier gar weg, wo es auf Urteile der reinen Vernunft ankommt.«[1]) Wir können freilich auch hier versuchen, die beiden für uns divergierenden Linien sich „im Übersinnlichen" schneiden zu lassen; wir können annehmen, daß der transszendente »Grund«, auf dem die Erscheinungswelt beruht, derart beschaffen sei, daß aus ihm, nach allgemeinen Gesetzen und somit ohne das Eingreifen irgendeiner willkürlichen Absicht, eine durchgängig zweckmäßige Ordnung des Universums hervorgehen muß. Auf diese Weise wird z. B. in Leibniz' Metaphysik der prästabilierten Harmonie das Reich der Zweckursachen mit dem der wirkenden Ursachen, der Gottesbegriff mit dem Naturbegriff zu versöhnen gesucht. Für Kant indessen bedeutet auch an dieser Stelle das »Übersinnliche« nicht sowohl das Substrat und den letzten Erklärungsgrund der Dinge, als vielmehr die Projektion eines in der Erfahrung unerreichbaren Zieles über die Grenzen der Erfahrung hinaus. Nicht eine theoretische Gewißheit über den absoluten Ursprung des Seins wird damit behauptet, sondern nur eine Richtung gewiesen, die wir in der Anwendung der Grundmethoden unserer Erkenntnis innezuhalten haben. Daß die Versöhnung von Mechanismus und Teleologie vielleicht im Übersinnlichen möglich sei, — dies besagt also vor allem das Eine: daß wir für die Erfahrung selbst und für die Erforschung des Zusammenhangs ihrer Erscheinungen unbeirrt von beiden Verfahrungsweisen Gebrauch machen sollen, da jede innerhalb ihres Geltungskreises notwendig und unersetzlich ist. Die Metaphysik hatte sich für die Erklärung der Zweckmäßigkeit der Natur bald auf die leblose Materie oder einen leblosen Gott, bald auch auf die lebende Materie oder einen lebendigen Gott berufen: für den Standpunkt der Transszendentalphilosophie indessen bleibt allen diesen Systemen gegenüber nichts übrig, als »von allen diesen objektiven Behauptungen abzugehen und unser Urteil bloß in Beziehung auf unsere Erkenntnisvermögen kritisch zu erwägen, um ihrem Prinzip eine, wo nicht dogmatische, doch zum sichern Vernunftgebrauch hinreichende Gültigkeit einer Maxime zu verschaffen.«[2]) In diesem Sinne gilt auch hier, daß die Vereinigung des Zweckprinzips und des Kausalprinzips »nicht auf einem Grunde der Erklärung (Expli-

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 75 (V, 478 f.).
[2]) Kritik der Urteilskraft, § 72, Anm. (V, 470).

kation) der Möglichkeit eines Produkts nach gegebenen Gesetzen für die bestimmende, sondern nur auf einem Grunde der Erörterung (Exposition) derselben für die reflektierende Urteilskraft beruhen könne«[1]): wir sagen darin nicht aus, woher die „Natur", als Ding an sich betrachtet, kommt, und wohin sie geht, sondern wir stellen darin die Begriffe und Erkenntnisse fest, die für uns unumgänglich sind, um das Ganze der Erscheinungen als eine in sich geschlossene und als eine systematisch gegliederte Einheit zu verstehen. —

So führt gerade dasjenige Prinzip, das am meisten dazu bestimmt schien, in den transszendenten Urgrund und Anfangsgrund aller Erfahrung hinabzureichen, nur um so tiefer in die Struktur der Erfahrung zurück und erhellt, statt dieses Urgrundes vielmehr nur die Fülle und den Gehalt der Erscheinung selbst. Die Wirklichkeit, die, unter dem Gedanken der Kausalität und des Mechanismus betrachtet, als ein Produkt aus allgemeinen Gesetzen erschien, gestaltet sich für das Zweckprinzip und durch das Zweckprinzip als ein Ganzes von Lebensformen. Hier wird zugleich der Zusammenhang wie der Gegensatz deutlich, der zwischen den beiden Ausprägungen des Zweckgedankens in der Ästhetik und in der Natur-Teleologie besteht. Auch die ästhetische Beurteilung bedeutete gegenüber der Wirklichkeit des reinen Verstandes und seiner allgemeinen Gesetze eine völlige Umschaffung; auch durch sie wurde in einer neuen Funktion des Bewußtseins eine neue Gestalt des Seins entdeckt und gegründet. Aber das Gebiet, das auf diese Weise selbständig erstand, verharrte hier auch in der Selbständigkeit und Abgelöstheit seiner Bestimmung: es schied sich als eine selbstgenügsame und nur auf ihren eigenen Mittelpunkt bezogene Welt des »Spiels« von der Welt der empirischen Realitäten und der empirischen Zwecke. In der teleologischen Betrachtung der Natur und der Organismen hingegen vollzieht sich eine derartige Scheidung nicht; sondern hier findet zwischen dem Naturbegriff, den der Verstand entwirft, und demjenigen, den die teleologische Urteilskraft aufstellt, eine beständige Wechselwirkung statt. Das Zweckprinzip selbst ruft das Kausalprinzip herbei und weist ihm seine Aufgaben an. Wir können ein Gebilde nicht als zweckmäßig betrachten, ohne in Untersuchungen über die Gründe seines Entstehens verwickelt zu

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 78 (V, 491).

werden; denn die Angabe, daß es seine Entstehung einer Absicht der Natur oder der Vorsehung verdanke, ist bedeutungslos, da sie rein tautologisch ist und nur die Frage zurückgibt.[1]) So muß zum mindesten der Versuch gemacht werden, am Gedanken des Mechanismus festzuhalten und ihn so weit als möglich zu verfolgen, wenngleich wir auf der andern Seite sicher sind, auf diesem Wege niemals zu einem endgültigen Abschluß der Frage zu gelangen. Für die Erkenntnis bedeutet aber eben diese ständige Unabgeschlossenheit ihre eigentliche Fruchtbarkeit. Das Geheimnis des organischen Lebens wird kraft dieses Verfahrens zwar niemals in abstrakter und rein begrifflicher Weise gelöst: aber die Kenntnis und die Anschauung der individuellen Formen der Natur wird dadurch stetig erweitert und vertieft. Mehr als dies aber vermag die »Maxime der reflektierenden Urteilskraft« nicht zu leisten und mehr verlangt sie nicht: denn ihr Ziel besteht nicht darin, die »Welträtsel« im Sinne eines metaphysischen Monismus zu lösen, sondern den Blick für den Reichtum der Erscheinungen der organischen Natur immer mehr und mehr zu schärfen und ihn immer weiter in die Besonderheiten und Einzelheiten der Lebensphänomene und ihrer Bedingungen eindringen zu lassen.

An diesem Punkt angelangt, vermag daher Kant noch einmal in höchster methodischer Schärfe und Bewußtheit das Prinzip seiner Philosophie dem Prinzip der überlieferten Metaphysik gegenüberzustellen. Die Entgegensetzung zwischen »diskursivem« und »intuitivem« Verstand, auf die sich bereits die »Kritik der reinen Vernunft« berufen hatte, gewinnt hier eine neue, noch umfassendere Bedeutung. Für einen absolut-unendlichen und absolut-schöpferischen Verstand — wie es derjenige ist, aus dem die Metaphysik die Zweckmäßigkeit der Naturformen und der Naturordnung ableitet — würde der Gegensatz zwischen dem »Möglichen« und »Wirklichen«, an welchen wir in all unserer Erkenntnis gebunden sind, wegfallen: denn für ihn würde die bloße Setzung in Denken und Wollen zugleich die Existenz des Gegenstandes in sich schließen. Die Unterscheidung zwischen gedachtem und wirklichem, zwischen »zufälligem« und »notwendigem« Sein wäre für einen derartigen Intellekt bedeutungslos; denn für ihn wäre im ersten Glied der Wesensreihe, das er betrachtet, bereits die Gesamtheit dieser Reihe und das ideelle und wirkliche Ganze ihrer

[1]) S. Kritik der Urteilskraft, § 78 (V, 489 ff.).

Struktur beschlossen.[1]) Für den menschlichen Verstand hingegen bedeutet der Gedanke einer solchen Überschau eine schlechthin unerreichbare Idee. Denn ihm ist es nicht gegeben, das Ganze anders als durch einen fortschreitenden Aufbau der Teile zu begreifen und vor sich erstehen zu lassen. Sein Platz ist nicht in der Erkenntnis der ersten und ursprünglichen Wesensgründe, sondern in der Vergleichung der einzelnen Wahrnehmungen und in ihrer Unterordnung unter allgemeine Regeln und Gesetze. Und auch dort, wo er den Weg der reinen Deduktion verfolgt, wo er vom Allgemeinen auf das Besondere zu schließen scheint, erlangt er doch immer nur die analytische Allgemeinheit, die dem Begriff als solchem eigen ist. »Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, daß er in seinem Erkenntnisse z. B. der Ursache eines Produkts, vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß; wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit der letztern nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urteilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung (wenn der Gegenstand ein Naturprodukt ist) unter dem Begriff erwarten muß. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht, wie der unsrige, diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen; der also und dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Teile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den Teilen, als allgemein gedachten Gründen zu verschiedenen darunter zu subsumierenden möglichen Formen, als Folgen, fortgehen muß . . . Wollen wir uns also nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Teilen, wie es unserem diskursiven Verstande gemäß ist, sondern nach Maßgabe der intuitiven (urbildlichen) die Möglichkeit der Teile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend vorstellen; so kann dieses, nach ebenderselben Eigentümlichkeit unseres Verstandes, nicht so geschehen, daß das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile (welches in der diskursiven Erkenntnisart Widerspruch sein würde), sondern nur, daß die Vorstellung eines Ganzen

---

[1]) Vgl. hierzu oben S. 298 f.

der Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Teile enthalte. Da das Ganze nun aber alsdann eine Wirkung (Produkt) sein würde, dessen Vorstellung als die Ursache seiner Möglichkeit angesehen wird, das Produkt aber einer Ursache, deren Bestimmungsgrund bloß die Vorstellung ihrer Wirkung ist, ein Zweck heißt: so folgt daraus, daß es bloß eine Folge aus der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes sei, wenn wir Produkte der Natur nach einer andern Art der Kausalität, als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke und Endursachen uns als möglich vorstellen, und daß dieses Prinzip nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst (selbst als Phänomene betrachtet) nach dieser Erzeugungsart, sondern nur der unserm Verstande möglichen Beurteilung derselben angehe . . . Es ist hierbei auch gar nicht nötig, zu beweisen, daß ein solcher *intellectus archetypus* möglich sei, sondern nur, daß wir in der Dagegenhaltung unseres diskursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes (*intellectus ectypus*) und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee (eines *intellectus archetypus*) geführet werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.«[1])

Alle Richtlinien, die die Vernunftkritik bisher aufgestellt hat, gehen hier in einen Punkt zusammen; alle ihre Begriffe und Voraussetzungen vereinen sich, um die Stellung, die dem Zweckgedanken im Ganzen unserer Erkenntnis zukommt, scharf und eindeutig zu bestimmen. Die Erörterung reicht hier bis in die wahrhaften und letzten Tiefen, bis in die Fundamente des Kantischen Gedankenbaues selbst hinab. Schelling hat von diesen Sätzen der »Kritik der Urteilskraft« gesagt, daß vielleicht niemals auf so wenigen Blättern so viele tiefsinnige Gedanken zusammengedrängt worden seien, als es hier geschehen ist. Zugleich aber stellen sich hier von einer neuen Seite her alle die Schwierigkeiten dar, die Kants Lehre vom »Ding an sich« und seine Auffassung vom »Intelligiblen« umgeben. Wir lösen hier aus der Gesamtbetrachtung zunächst das Schlußergebnis heraus, das die methodische Richtung der Unterscheidung zwischen dem »*intellectus archetypus*« und dem »*intellectus ectypus*,« zwischen dem »urbildlichen« und dem vermittelten, der Bilder bedürftigen Verstande bezeichnet. Nicht als existierend werden die beiden

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 77 (V, 486 f.).

Glieder dieses Gegensatzes einander gegenübergestellt, nicht auf eine Differenz wirklicher Dinge ist es in ihnen abgesehen, sondern es sollen nur zwei systematische Orientierungspunkte geschaffen werden, auf die sich die Charakteristik unserer spezifischen Erkenntnismittel, ihrer Bedeutung und ihrer Geltung, beziehen und stützen kann. Man kann sich diese Aufgabe erleichtern, indem man der systematischen Orientierung an dieser Stelle die geschichtliche zur Seite treten läßt. Zwei gegensätzliche Grundauffassungen und Schätzungen sind es, die der Zweckbegriff in der Geschichte der Metaphysik erfährt. Auf der einen Seite steht die Lehre des Aristoteles, auf der anderen die Lehre Spinozas: auf der einen Seite gilt er als die höchste Form adäquater Wesenserkenntnis und Wesenseinsicht, auf der anderen als eine speziell »menschliche« Erkenntnisweise, die nur durch einen Betrug der Einbildungskraft in die Dinge selbst und in ihre Gestaltung hineinverlegt wird. Für Aristoteles bezeichnet der Zweck, das τὸ τί ἦν εἶναι, den letzten intelligiblen Urgrund alles Seins und Geschehens; für Spinoza ist er vielmehr eine bloße Zutat unserer Imagination, durch die wir uns das reine Bild des Seins, das Bild der Substanz, die mit geometrischer Notwendigkeit das Ganze ihrer Modifikationen hervorbringt, verdunkeln und trüben. Zwischen diesen beiden äußersten Polen bewegt sich die gesamte Entwicklung der Metaphysik. Die innere Freiheit, die Kant gegenüber den Ergebnissen dieser Entwicklung gewonnen hat, beweist sich daher von neuem darin, daß er beide typischen Lösungen, die hier für das Zweckproblem dargeboten worden waren, in gleicher Weise ablehnt. Der Zweck ist für ihn weder, wie für Aristoteles, der Grundbegriff des »*intellectus archetypus*«, noch, wie für Spinoza ein Gebilde des »*intellectus ectypus*«, der an die wahrhafte Wesensschau nicht heranreicht. Die Zweckbetrachtung entsteht vielmehr durch ein neues Verhältnis, das sich ergibt, wenn unser bedingter und endlicher Verstand die Forderung des Unbedingten erhebt; — durch einen Gegensatz also, der freilich nur vom Standpunkt unserer Erkenntnisart möglich ist, der sich aber andererseits unter den einmal bestehenden Voraussetzungen dieser Erkenntnisart als unumgänglich und notwendig erweist. Der Zweck ist demnach ebensowenig ein Produkt des »absoluten« Denkens, wie er eine rein »anthropomorphistische« Vorstellungsart ist, die wir in der höchsten intuitiven Erkenntnis als eine bloße subjektive Täuschung

hinter uns lassen. Seine »Subjektivität« ist vielmehr selbst allgemeiner Natur: es ist die Bedingtheit der »menschlichen Vernunft« selbst, die hierin ihren Ausdruck findet. Aus der Spiegelung der Erfahrung in der Idee, aus der Vergleichung der Form unseres kategorialen Denkens mit jenem anderen Typus des Verstehens, den die Vernunft in ihrer Forderung der systematischen Einheit und Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs uns vorhält, geht der Zweckbegriff hervor. Seine Eigenart und seine methodische Besonderung wird daher in gleicher Weise verkannt, wenn wir das eine oder das andere Glied in dieser Korrelation fallen lassen. Stellen wir uns auf den Standpunkt des absoluten und urbildlichen Verstandes: — so ist damit jeder Anwendung des Zweckbegriffs der Boden entzogen. Denn die Zweckmäßigkeit ist, nach Kants Definition, die »Gesetzlichkeit des Zufälligen«: für einen derartigen Verstand aber wäre der Begriff des Zufälligen ohne Inhalt. Denn für ihn, der das Einzelne und das Ganze, das Besondere und das Allgemeine in einem untrennbaren geistigen Blick umfaßte, wäre der Gegensatz von »Möglichkeit« und »Wirklichkeit«, an welchen wir kraft der Grundgesetze unserer Erkenntnisart gebunden sind, aufgehoben: es bestünde für ihn nur die absolut einheitlich Seinsreihe, die selbst im Gedanken nichts neben und nichts außer sich dulden würde. Der Vergleich einer Mehrheit möglicher Fälle, der die Voraussetzung für jedes Zweckurteil bildet, fiele also hier hinweg: wo die Einsicht waltet, daß das Ganze der Wirklichkeit nicht anders sein kann, als es tatsächlich ist, da verliert die Behauptung eines besonderen Zweckvorzugs eben dieses Seins ihren Sinn und ihr Recht.[1]) Auf der anderen Seite ist jedoch damit keineswegs gesagt, daß der Begriff der empirischen

[1]) An dieser Stelle vollzieht daher Kant mittelbar auch die Kritik an der Leibnizischen Fassung des Zweckbegriffs und an der Metaphysik, die bei Leibniz hierauf gegründet wird. In Leibniz' Theodizee ist es der Verstand Gottes, der zwischen den unendlichen »möglichen Welten« eine Auswahl trifft und die beste von ihnen »zur Wirklichkeit zuläßt«. Der Grundmangel dieser Konzeption besteht nach Kant darin, daß in ihr ein »subjektiver«, der Form unseres Erkennens anhaftender Gegensatz fälschlich hypostasiert und ins Absolute selbst hineingelegt wird. Daß für uns die »Möglichkeit« der Dinge und ihre Wirklichkeit nicht zusammenfällt: dies beruht darauf, daß in unserer Erkenntnisart die Sphäre des Verstandes und die der Anschauung, das Gebiet des »Gedachten« und des »Gegebenen« nicht von gleichem Um-

Wirklichkeit, daß unser Denken der Phänomene auf die Anwendung des Zweckbegriffs verzichten müßte oder verzichten könnte. Denn dieses Denken bewegt sich ja eben in jenem Dualismus der logischen und der anschaulichen Bedingungen, die für die Anwendung dieses Begriffs die Grundlage bildet, und kann, ohne sich selbst aufzugeben, aus dieser Zweiheit nicht heraustreten. Es steht innerhalb des Gegensatzes des »Allgemeinen« und des »Besonderen« und es fühlt sich andererseits aufgefordert, ihn fortschreitend zu überwinden. Die Form dieser versuchten, aber

---

fang sind, daß somit hier etwas als möglich gedacht werden kann, was in der Anschauung kein Korrelat und keinen Fall der Verwirklichung findet. Für den »intuitiven Verstand« indessen, dessen Denken ein Schauen und dessen Schauen ein Denken ist, muß — sofern wir auch nur die Idee eines solchen Verstandes zulassen — der Unterschied des Möglichen und Wirklichen als aufgehoben gelten. »Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche; — Begriffe (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen) und sinnliche Anschauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen) würden beide wegfallen. . . Die Sätze aber: daß Dinge möglich sein können, ohne wirklich zu sein . . . gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen, daß dieser Unterschied in den Dingen selbst liege. . . Für einen Verstand, bei dem dieser Gegensatz (von Sinnlichkeit und Denken) nicht einträte, würde es heißen: alle Objekte, die ich erkenne, sind (existieren); und die Möglichkeit einiger, die doch nicht existieren, d. i. die Zufälligkeit derselben, wenn sie existieren, . . . würde in die Vorstellung eines solchen Wesens gar nicht kommen können. Was unserm Verstande aber so beschwerlich fällt, der Vernunft hier mit seinen Begriffen es gleich zu tun, ist bloß, daß für ihn als menschlichen Verstand, dasjenige überschwenglich (d. i. den subjektiven Bedingungen seines Erkenntnisses unmöglich) ist, was doch die Vernunft als zum Objekt gehörig zum Prinzip macht.« (Kritik der Urteilskraft, § 76.) Hier erst wird, wie man sieht, die Leibnizische Theodizee wahrhaft überwunden, indem nicht sowohl ihr Ergebnis, als vielmehr der eigentliche Grund ihrer Fragestellung es ist, gegen den sich der kritische Angriff richtet. Der Leibnizischen Anwendung des Zweckbegriffs im Gedanken der »besten aller möglichen Welten« wirft auch Kant einen »Anthropomorphismus« vor: aber es ist kein Anthropomorphismus psychologischer, sondern »transszendentaler« Art, den er in ihr entdeckt und der daher nach ihm erst durch die Gesamtheit der transszendentalen Analyse und deren Ergebnisse endgültig aus den Angeln gehoben werden kann.

niemals endgültig vollzogenen, noch bis zum Ende durchführbaren Überwindung ist der Zweckbegriff. Er ist daher für uns unerläßlich; er läßt sich in keiner Weise aus dem Inbegriff unserer Erkenntnismethoden ausstreichen; aber er gilt andererseits eben nur für diesen Inbegriff selbst, nicht aber für jenes »absolute« Sein, von dem die Metaphysik in ihrer herkömmlichen Form handelt. Die Idee des Zweckes und die des organischen Lebens gibt unserer Erfahrung und unserer Naturerkenntnis erst die ihr eigentümlich-zugehörige, immanente Unendlichkeit: sie schafft die bedingten und vereinzelten Erfahrungen zur Totalität, zur Anschauung eines lebendigen Ganzen um, aber sie weist zugleich die Grenze dieses Ganzen auf, indem sie es als ein Ganzes von Phänomenen kennen lehrt. »Wenn ich mich beim Urphänomen zuletzt beruhige,« — so sagt Goethe einmal — »so ist es doch auch nur Resignation; aber es bleibt ein großer Unterschied, ob ich mich an den Grenzen der Menschheit resigniere oder innerhalb einer hypothetischen Beschränktheit meines bornierten Individuums«. Für Kant ist die Erscheinung des organischen Lebens und die Idee des Zwecks, in der sie sich für unsere Erkenntnis ausdrückt, ein solches Urphänomen. Sie ist weder der Ausdruck des Absoluten selbst noch der einer bloß zufälligen und aufhebbaren subjektiven Beschränkung des Urteils: sondern sie führt bis an die »Grenzen der Menschheit« selbst, um sie als solche zu begreifen und sich in ihnen zu bescheiden.

Aus der Gesamtheit dieser abstrakten Erwägungen aber werden wir sofort wieder mitten in das Reich der anschaulichen Betrachtung selbst hineinversetzt, sobald Kant daran geht, die Grundansicht, die er in der Kritik des Zweckbegriffs gewonnen, an den Tatsachen der Natur selbst und an ihrer Deutung im einzelnen zu bewähren. Die Synthese des Zweckprinzips und des Prinzips des »Mechanismus« und die Wechselbedingtheit, die innerhalb der Erfahrung zwischen beiden anzunehmen ist, stellt sich in unmittelbarer Konkretion und Deutlichkeit in Kants Begriff der Entwicklung dar. Die Entwicklung ist selbst ein Zweckbegriff: denn sie setzt eine »geprägte Form«, sie setzt ein einheitliches »Subjekt« der Lebenserscheinungen voraus, das in allen Wandlungen sich selbst erhält, indem es sich selbst umgestaltet. Aber sie muß zugleich in allen ihren einzelnen Phasen, so wahr diese ein zeitlich geordnetes Ganze bilden sollen, rein ursächlich erklärt werden. Diese Forderung stand für Kant

schon deshalb von Anfang an unverbrüchlich fest, weil es die Welt der kosmischen Erscheinungen, weil es somit die Welt des »Mechanismus« selbst war, an welcher ihm der Gedanke der Entwicklung zuerst in seiner ganzen Bedeutung entgegengetreten war. In seinem ersten jugendlichen Versuch das Ganze seines naturwissenschaftlichen Weltbildes festzustellen, hatte sich ihm die allgemeine Theorie des Himmels zugleich zur allgemeinen Naturgeschichte des Himmels gewandelt. Unter diesem Gesichtspunkt ergab sich nicht nur eine Fülle neuer Einzelergebnisse, sondern, was im philosophischen Sinne entscheidend ist, ein neues Erkenntnisideal, das dem herrschenden Verfahren der systematischen Klassifikation bestehender Naturformen, wie es z. B. in Linnés Lehre verwirklicht war, klar und bewußt gegenübertrat. »Die Naturgeschichte, woran es uns fast noch gänzlich fehlt« — so hat Kant in einer späteren Schrift über die Verschiedenheit der Menschenrassen dieses Ideal charakterisiert — »würde uns die Veränderung der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Tiere), die sie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungene Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermutlich eine große Menge scheinbar verschiedener Arten zu Rassen ebenderselben Gattung zurückführen, und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln.«[1]) Schon hier tritt der Grundgedanke heraus, daß die Natur sich für den Verstand erst dann zu einer klaren und übersehbaren Einheit zusammenschließt, wann wir sie nicht als ein starres Sein nebeneinanderbestehender Formen auffassen, sondern sie in ihrem stetigen Werden verfolgen. Die »Kritik der Urteilskraft« gibt diesem Gedanken eine neue Weite und Tiefe, indem sie im »Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit« die allgemeine kritische Begründung für ihn schafft. Hier zeigt sich, daß wir jegliche besondere Mannigfaltigkeit nur insofern verstehen, als wir sie in unserem Denken aus einem Prinzip, das sich selbst »spezifiziert«, hervorgehend denken und daß eine solche Beurteilung des Mannigfaltigen vom Standpunkt unseres Erkenntnisvermögens das unerläßliche Mittel bildet, um sich seine Struktur begreiflich und durchsichtig zu machen. Wenden wir dieses logische Ergebnis

---

[1]) S. Bd. II, S. 451.

auf die Betrachtung des physischen Daseins an, so gelangen wir damit unmittelbar zu einem neuen Naturbegriff, der nicht, gleich dem Linnéschen, Arten und Klassen einfach nebeneinanderstellt und durch feste unveränderliche Merkmale voneinander abtrennt, sondern den Zusammenhang der Natur im Übergang der Arten kenntlich zu machen sucht.

Jetzt begreift man, daß es keineswegs ein geniales »Aperçu«, sondern eine notwendige Folgerung aus seinen methodischen Voraussetzungen ist, wenn Kant in der »Kritik der Urteilskraft« dieses Postulat aufnimmt und wenn er es über das gesamte Gebiet der Naturformen durchzuführen sucht. Er beginnt mit der allgemeinen Forderung für jegliche »Naturerklärung«, die für ihn schon durch den Begriff und durch die Form der wissenschaftlichen Erfahrung selbst gesetzt ist. »Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanism der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu lassen und in der Erklärung derselben nicht vorbei zu gehen, weil ohne diesen keine Einsicht in die Natur der Dinge erlangt werden kann. Wenn man uns gleich einräumt: daß ein höchster Architekt die Formen der Natur, so wie sie von jeher da sind, unmittelbar geschaffen oder die, welche sich in ihrem Laufe kontinuierlich nach eben demselben Muster bilden, praedeterminiert habe: so ist doch dadurch unsere Erkenntnis der Natur nicht im mindesten gefördert, weil wir jenes Wesens Handlungsart und die Ideen desselben, welche die Prinzipien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, gar nicht kennen und von demselben als von oben herab (a priori) die Natur nicht erklären können.« Auf der andern Seite ist es durch die vorangehenden Erörterungen als eine ebenso notwendige »Maxime der Vernunft« festgestellt, das Prinzip der Zwecke an den Produkten der Natur nicht außer acht zu lassen: weil es, wenngleich es uns die Entstehungsart derselben eben nicht begreiflicher macht, doch ein »heuristisches Prinzip« ist, den besondern Gesetzen der Natur nachzuforschen. \ Wenn beide Prinzipien an eben demselben Dinge der Natur als Grundsätze der Erklärung und »Deduktion« sich ausschließen, so sind sie nichtsdestoweniger als Grundsätze der »Erörterung« durchaus verträglich. Unsere Erkenntnis hat die Befugnis und den Beruf, alle Produkte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmäßigsten, so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserem Vermögen steht, wobei sie sich, im Hinblick auf diese letzteren,

allerdings dahin bescheidet, zuletzt bei einer ursprünglichen »Organisation« anzulangen, für die sich kein mechanisches, sondern nur noch ein teleologisches »Warum« einsehen läßt. Da jedoch, bevor dieser Punkt erreicht ist, kein Stillstand der Frage verstattet ist, so ist es rühmlich, vermittels einer »komparativen Anatomie« die große Schöpfung organischer Naturen durchzugehen, um zu sehen, ob sich darin nicht etwas einem System Ähnliches, und zwar dem Erzeugungsprinzip nach, vorfinde. »Die Übereinkunft so vieler Tiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Teile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewundrungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwickelung dieser und Auswickelung jener Teile eine so große Mannigfaltigkeit von Spezies hat hervorbringen können, läßt einen obgleich schwachen Strahl von Hoffnung in das Gemüt fallen, daß hier wohl etwas mit dem Prinzip des Mechanismus der Natur, ohne welches es überhaupt keine Naturwissenschaft geben kann, auszurichten sein möchte. Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäß erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Prinzip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie: aus welcher und ihren Kräften, nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, wornach sie in Kristallerzeugungen wirkt) die ganze Technik der Natur, die uns in organisierten Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu ein anderes Prinzip zu denken genötigt glauben, abzustammen scheint. Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemutmaßten Mechanism derselben, jene große Familie von Geschöpfen . . . entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschoß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein großes Tier) anfänglich Geschöpfe von minderzweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse

unter einander sich ausbildeten, gebären lassen; bis diese Gebärmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte fernerhin nicht ausartende Spezies eingeschränkt hätte ... Allein er muß gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreiches ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist. Alsdann aber hat er den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben und kann sich nicht anmaßen, die Erzeugung jener zweien Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben.«[1])

Wir mußten diese Kantischen Sätze — so bekannt und berühmt sie übrigens sind — ihrer ganzen Ausdehnung nach anführen; denn abgesehen von den fundamentalen naturwissenschaftlichen Einsichten, die in ihnen vorweggenommen werden, drückt sich in ihnen noch einmal der ganze Charakter des Kantischen Denkens aus. Die Schärfe der Einzelbeobachtung und die synthetische Kraft der Phantasie, die Kühnheit der Intuition und die kritische Behutsamkeit des Urteils: all dies findet sich hier wie in einem Punkte vereint. Als ein »Abenteuer der Vernunft« ist Kant der Gedanke einer einheitlichen Abstammungs- und Entwicklungsreihe der Organismen erschienen; aber er war, gleich Goethe, entschlossen, dieses Abenteuer mutig zu bestehen, sofern er sich dabei dem Kompaß der kritischen Philosophie anvertrauen durfte. Er begriff, noch ehe er die Fahrt antrat, die Grenze, die ihr gesteckt war; er sah die »Herkulischen Säulen«, die das »*nihil ulterius*« bezeichneten,[2]) von Anfang an klar und bestimmt vor sich. Die Entwicklung ist ihm kein metaphysischer Begriff, der in den transszendenten Ursprung des Seins zurückdringt und in ihm das Geheimnis des Lebens aufschließt, sondern sie ist ihm das Prinzip, vermöge dessen sich für unsere Erkenntnis erst die ganze Fülle und der Zusammenhang der Lebenserscheinungen vollständig darstellt. Wir brauchen nicht zu fragen, woher das Leben stammt, wenn wir nur die Gesamtheit seiner Formen und ihre stufenweise Gliederung in anschaulicher Klarheit und in begrifflicher Ordnung vor uns sehen. Es ist einer der tiefsten Züge der Kantischen Lehre, der sich in diesem Ergebnis noch einmal und von einer neuen Seite her aus-

---

[1]) Zum Ganzen s. Kritik der Urteilskraft, § 78—80 (V, 489—99).

[2]) Vgl. hierzu Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 395 (III, 661).

spricht. Die »Kritik der Urteilskraft« hält an dem Dualismus von »Ding an sich« und »Erscheinung« in aller Strenge fest; aber wiederum wird dieser Dualismus durch den Gedanken vermittelt, daß das »Ding an sich«, als Idee betrachtet, den Begriff der Erfahrungswirklichkeit selbst erst zur wahrhaften Vollendung bringt. Denn die Idee sichert erst die systematische Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs, in der die Objekte, nicht als losgelöste Einzelheiten und gleichsam als Bruchstücke des Seins, sondern in ihrer konkreten Totalität und in ihrer durchgängigen kontinuierlichen Verknüpfung uns gegeben werden. So hält die »Kritik der Urteilskraft« die Grundvoraussetzungen des Kantischen Denkens fest, während sie sie andererseits über ihr bisheriges Anwendungsgebiet weit hinausführt. Der Prozeß, den Kant gegen die vorkritische Metaphysik führt, hat hier sein Ende erreicht: die Kritik der Urteilskraft bestätigt das Verdikt, das die »Kritik der reinen Vernunft« und die der praktischen Vernunft gegen die dogmatische Metaphysik ausgesprochen hatte. Und dennoch ist es ein anderes Verhältnis, in welches die kritische Philosophie jetzt zur Metaphysik getreten ist. Denn sie hat sie in ihrem eigensten Gebiet aufgesucht und sich in der Bestimmung und Lösung eben jener Grundprobleme, die der Metaphysik von alters her eigentümlich zuzugehören scheinen, mit ihr gemessen. Aus dem Rahmen der »Transszendentalphilosophie«, aus der allgemeinen Aufgabe einer Analyse der Erkenntnisinhalte und Erkenntnismittel ist die Lehre Kants freilich hierbei nicht herausgetreten. Wie sie den Inhalt des Sittlichen nur dadurch festzustellen vermochte, daß sie die notwendigen und allgemeingültigen Prinzipien aller sittlichen Beurteilung aufwies, so vermochte sie sich dem Problem der Kunst, ja dem des Lebens selbst, nicht anders zu nähern als durch die Vermittlung einer Kritik der ästhetischen und der teleologischen Urteilskraft. Aber noch deutlicher zeigt sich jetzt, daß durch diese Wendung, die im Wesen der Kantischen Methodik begründet liegt, der Reichtum der anschaulichen Wirklichkeit nicht zu einem System bloßer Abstraktionen verkümmert und verflüchtigt werden soll, sondern daß umgekehrt der ursprüngliche Erkenntnisbegriff Kants hier eine Erweiterung und Vertiefung erfahren hat, die ihn jetzt erst wahrhaft befähigt, das Ganze des natürlichen und des geistigen Lebens zu überblicken und von innen her als einen einzigen Organismus der »Vernunft« zu begreifen.

Siebentes Kapitel.

Letzte Schriften und Kämpfe. — Die »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« und der Konflikt mit der preußischen Regierung.

Kehren wir vom Aufbau und der Entwicklung des Kantischen Systems zur Betrachtung von Kants äußerem Leben zurück, so finden wir es, nach dem Abschluß der Kritik der Urteilskraft, genau an derselben Stelle wieder, an der wir es ein Jahrzehnt zuvor verlassen haben. Nichts an Kants Lebenshaltung und an seinem Verhältnis zu Welt und Umgebung hat sich in dieser innerlich so bewegten und fruchtbaren Epoche geändert: es ist, als ob alles Geschehen und aller Fortschritt sich rein und ausschließlich auf das Werk Kants übertragen und sich von seiner Person zurückgezogen habe. Seit er, bewußt und methodisch, die Form, in welcher sein äußeres Dasein verlief, für sich festgestellt hatte, hielt er an ihr mit peinlicher Genauigkeit und Regelmäßigkeit bis ins einzelne fest. In das Jahr 1783 fällt seine letzte Wohnungsänderung: er bezieht das Haus am Schloßgraben, in dem er bis zu seinem Ende gewohnt hat. Die Einrichtung dieses Hauses ist uns aus der Schilderung von Kants ersten Biographen bekannt und vertraut. Es enthielt acht Zimmer, von denen aber Kant für sich selbst nur zwei, einen Arbeitsraum und einen Schlafraum, in Anspruch nahm. »Trat man in das Haus,« — so berichtet Hasse — »so herrschte eine friedliche Stille . . Stieg man die Treppe hinauf, so . . ging man links durch das ganz einfache, unverzierte, zum Teil räuchrige Vorhaus in ein größeres

Zimmer, das die Putz-Stube vorstellte, aber keine Pracht zeigte. Ein Sofa, etliche mit Leinwand überzogene Stühle, ein Glasschrank mit einigem Porzellan, ein Bureau, das sein Silber und vorrätiges Geld befaßte, nebst einem Wärmemesser und einer Konsole . . waren alle die Möbeln, die einen Teil der weißen Wände deckten. Und so drang man durch eine ganz armselige Tür in das ebenso ärmliche Sans-Souci, zu dessen Betretung man beim Anpochen durch ein frohes „Herein!" eingeladen wurde . . . Das ganze Zimmer atmete Einfachheit und stille Abgeschiedenheit vom Geräusch der Stadt und Welt.« Zwei Tische, die gewöhnlich mit Büchern bedeckt waren, ein einfaches Sofa, einige Stühle und eine Kommode bildeten das gesamte Mobiliar des Raumes, dessen einziger Schmuck in einem Bildnis Rousseaus, das an der Wand hing, bestand.[1]) Mehr als zuvor war Kant ans Haus gefesselt, seit er sich, im Jahre 1787, entschlossen hatte, die Mittagstafel im Gasthaus, die fast die einzige Zerstreuung seiner Jugend- und Magisterjahre gebildet hatte, aufzugeben und eine eigene Wirtschaft zu begründen. Dem Verlangen nach Geselligkeit hatte er darum freilich nicht entsagt; fast täglich empfing er zu Tisch einige seiner Freunde, mit denen er die Mittagszeit in lebendig-anregendem Gespräch verbrachte. Namentlich den jüngeren Mitgliedern des Kantischen Kreises ist diese geistig-heitere Tafelrunde unvergeßlich geblieben. Von ihr hat Poerschke, der Schüler Kants und sein Kollege an der Universität Königsberg, berichtet, daß Kant hier einen unermeßlichen Ideenreichtum verschwendet habe, daß er genialische Gedanken zu Tausenden ausgesprochen habe, deren er sich nachher kaum mehr bewußt gewesen sei. »In ihm« — so fügt er hinzu — »sah man, wie Kindlichkeit und Genialität miteinander verwandt waren; sein Geist trug neben den herrlichsten Früchten zahllose Blüten, welche oft nur auf Augenblicke ergötzten und nützten.«[2]) Eine Fülle der reichsten persönlichen Anregungen blieb auf diese Weise im kleinsten Kreise beschlossen; denn Kant hielt darauf, daß, nach einer Maxime des geselligen Lebens, die er für sich aufgestellt hatte, die Zahl seiner Tischgenossen nicht weniger als drei, aber auch nicht mehr als neun betrug. So wenig er jemals einen grüblerisch-hypochondrischen Zug zur Einsamkeit

---

[1]) Siehe Hasse, Letzte Äußerungen Kants von einem seiner Tischgenossen, Königsberg 1804, S. 6 ff.

[2]) Vgl. oben S. 39 f.

empfand, so sehr schützte er sich andererseits mit bewußter Absicht gegen das Andrängen der Außenwelt. Er selbst bestimmte die Grenze, bis zu der sie ihn verpflichten und in Anspruch nehmen sollte, indem er auch hier seine Grundregel der »Autonomie« im Kleinsten und Nächsten bewährte.

Am auffälligsten tritt dieser Zug in Kants Wesensart gegenüber dem neuen Lebenselement hervor, das seit der Mitte der achtziger Jahre in sein Dasein eingetreten war. Jetzt erst wurde der literarische Ruhm Kant in seinem ganzen Umfange und mit allem, was er Förderndes und Beschwerliches hat, zuteil. Seit Reinholds „Briefen über die Kantische Philosophie", die in den Jahren 1786 und 1787 in Wielands „Deutschem Merkur" erschienen, seit der Begründung der „Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung" durch Schütz und Hufeland, die sich bald zum eigentlichen Organ der kritischen Lehre entwickelte, ist der Sieg der Kantischen Philosophie in Deutschland entschieden. Noch auf lange Zeit hinaus freilich hat sie gegen Mißverständnisse und Angriffe von Gegnern aller Art zu kämpfen; aber diese Kämpfe begründen und bestätigen nur aufs neue die Stellung, die sie fortan im Ganzen des deutschen Geisteslebens einnimmt. Alle traditionellen Mächte werden jetzt noch einmal gegen sie aufgerufen. Es gibt fast keine Form und fast keine Stufe der Polemik, die hier nicht vertreten wäre. Von den platten Späßen Nicolais bis zu den mindestens der Absicht nach gründlichen Einwendungen der Wolffschen Schulphilosophie, die sich in dem von Eberhard und Maas begründeten »Philosophischen Magazin« in Halle ein eigenes literarisches Organ geschaffen hatte, finden sich hier alle Spielarten der Kritik. Die popularphilosophische und popularwissenschaftliche Richtung der Berliner Akademie der Wissenschaften vereint sich in ihrem Kampfe gegen die Kantsche Lehre mit den »Adepten« und Schwarmgeistern neuer metaphysisch-religiöser Offenbarungen; der »gesunde Menschenverstand« und der Standpunkt der philosophischen »Intuition« schließen sich gemeinsam zur Abwehr der transszendentalphilosophischen »Anmaßungen« zusammen. An der Ausbreitung und der immer stärker werdenden Wirksamkeit der Kantischen Lehre aber wird durch alle diese Gegenbewegungen nichts geändert. Die Kantische Philosophie behauptet sich, wenngleich sie selbst alsbald wiederum in verschiedene streitende Parteirichtungen auseinanderfällt, deren jede die allein richtige und gültige Auslegung des Grundgedankens der

Vernunftkritik für sich in Anspruch nimmt. Damit aber traten auch an Kant selbst mehr und mehr äußere Anforderungen heran, die darauf gerichtet waren, ihn über den selbstgewählten Kreis des Lebens und der philosophisch-schriftstellerischen Pläne hinauszudrängen und ihn zu einer bestimmten Erklärung in dem Kampfe, der um ihn geführt wurde, zu nötigen. Im allgemeinen hat sich Kant all diesen Versuchen gegenüber abweisend verhalten: er sah zu deutlich den Weg, den er noch zu durchmessen und die positive Aufgabe, die er noch zu erfüllen hatte, vor sich, um sich bei der bloßen Wiederholung und Interpretation seiner älteren Werke, die man von ihm forderte, festhalten zu lassen. Wo er sich — wie im Falle der Federschen und der Eberhardschen Kritik — einer bewußten Entstellung der Grundmeinung seiner Philosophie gegenüber zu sehen glaubte, da verfolgte er sie freilich mit rücksichtsloser und unerbittlicher Schärfe; — im ganzen aber hielt er an der Überzeugung fest, daß, wenn einmal die Diskussion auf den richtigen Punkt gelenkt sei, sich aus dem Streit der Meinungen der Sinn des kritischen Hauptproblems von selbst immer bestimmter ergeben werde. Im übrigen besaß er, so unerschütterlich sein Selbstbewußtsein über den Gehalt und Wert seiner Lehre war, für den Kampf um den persönlichen Gegenwarts- und Nachruhm nur eine sehr geringe Empfindung. Der „Autorkitzel", den er in der langen Vorbereitungs- und Reifezeit der »Kritik der reinen Vernunft« so beharrlich abgewehrt hatte, hatte auch jetzt noch keine Macht über ihn. Fast hatte es den Anschein, als könne er sich nicht sogleich in die Rolle des gefeierten Schriftstellers finden, die ihm jetzt zufiel. Jene Züge von Kindlichkeit, die Poerschke in seiner Charakteristik Kants hervorhebt und die er den Grundzügen seiner Genialität nahe verwandt fand, traten oft überraschend hervor. Als Schütz mit ihm wegen seiner Mitarbeit an der Jenaischen Literatur-Zeitung verhandelte, konnte er sich nicht genug über die Bescheidenheit Kants verwundern, der nicht nur seinen freiwilligen Verzicht auf das Autorenhonorar erklärte, sondern sich auch erbot, seine Rezension über Herders Ideen erst zur Probe ausarbeiten zu wollen und die Entscheidung über ihre Aufnahme der Sozietät, von der die Gründung der Literaturzeitung ausgegangen war, zu überlassen.[1])

---

[1]) Vgl. Schütz' Briefe an Kant vom 23. August 1784 und vom 18. Februar 1785 (Bd. IX, S. 257 und 260). „Ihre Rezension von

„Kant“ — so erklärt wiederum Poerschke in einem Brief an Fichte — „ist ein Muster von bescheidenem Schriftsteller, von allen Menschenseelen fühlt er am wenigsten seine Größe; oft höre ich ihn edelmütig über einen Gegner urteilen, nur müssen sie ihn nicht wie Mönche und persönlich angreifen.“[1]) Eine solche Natur war durch Erfolg oder Mißerfolg nicht einen Schritt aus ihrer Bahn zu lenken: es findet sich in der gesamten Schriftstellerlaufbahn Kants kein Anzeichen dafür, daß ihn die Sorge hierüber jemals berührt und daß sie in seine gedankliche Entwicklung in irgendeiner Weise eingegriffen habe.

Wir verfolgen an dieser Stelle nicht die allgemeine geschichtliche Wirkung, die die Kantische Lehre geübt und die Umbildung, die sie selbst hierbei erfahren hat. Nur auf einige individuelle Zeugnisse, die von der Wirkung der neuen Lehre auf Einzelne berichten, sei kurz hingewiesen. Fichtes bekanntes Wort, er verdanke der Kantischen Philosophie nicht nur seine Grundüberzeugungen, sondern seinen Charakter, ja selbst das Bestreben, einen solchen haben zu wollen, ist in dieser Hinsicht typisch: es spricht in prägnantester Form eine Empfindung aus, die sich, namentlich nach dem Erscheinen von Kants ethischen Grundwerken, immer mehr verbreitete und steigerte. Der Kantische Briefwechsel gibt hierfür die mannigfachsten Belege. In einem Briefe vom 12. Mai 1786 berichtet der zwanzigjährige Arzt Johann Benjamin Erhard, wie er sich, zunächst von dem Wunsch einer Widerlegung der Kantischen Philosophie geleitet, in Kants Schriften vertieft habe, bis sie ihn, bei weiterem Eindringen, völlig gefangengenommen hätten. »Vor einem halben Jahre fing ich durch den Ruf dazu erweckt an, Ihre Kritik zu lesen. Noch kein Buch nahm ich

---

Herder“ — so schreibt Schütz im letzteren Brief — „werden Sie nun wohl schon im Abdruck wiedergesehen haben. Jeder, der unbefangen urteilt, hält sie für ein Meisterstück von Präzision . . . Mein Gott, und Sie konnten schreiben, Sie täten aufs Honorarium Verzicht, wenn etc. Sie konnten glauben, eine Rezension, wie die Ihrige, dürfte nicht genehm sein! Mir brachen die Tränen unfreiwillig aus, als ich das las. Eine solche Bescheidenheit von einem Manne wie Sie! Ich kann das Gefühl nicht beschreiben, das ich hatte. Es war Freude, Schrecken und Indignation zusammen, letzte besonders, wenn ich an die Unbescheidenheit mancher Gelehrter dieses *seculi* denke, die nicht wert sein dürften, einem Kant die Riemen an den Schuhen aufzulösen.“

[1]) S. Fichtes Leben und Briefwechsel, hrsg. von J. H. Fichte, II, 447.

mit solcher Bitterkeit in die Hand, an Ihnen zum Ritter zu werden, war mein eifrigster Wunsch und Gebet. Mein Stolz hatte eigentlich die Schuld meiner Verblendung; denn so lange der Gedanken in mir war: es sei Kant, der mir die Hoffnung meines künftigen Systems vereitelte, so empörte sich mein Innerstes dagegen, aber so bald ich gewahr wurde, daß die Wahrheit ihn mir gewählt hätte mich aus einem stürmischen Lande wo ich auf unsicherm Grunde mir einen Palast erbauen wollte, um mich zu schützen, in eine paradiesische Gegend zu leiten, wo ein immerwährender Frühling mich nicht nötigte, unter einem Steinhaufen Sicherheit zu suchen, so schmiegte ich mich an ihn und bin gewiß, er entzieht mir seine Hand nicht ... Ihre Metaphysik der Sitten aber vereinigte mich ganz mit Ihnen, ein Wonnegefühl strömt mir durch alle Glieder, so oft ich mir der Stunden erinnere, da ich sie zum ersten Male las.«[1]) Auch in seiner Autobiographie hat Erhard bekannt, daß er Kants ethischen Werken eine »Wiedergeburt seines ganzen inneren Menschen« verdanke.[2]) Auch für Reinhold war es dieses Moment, das ihn für immer mit Kant verband. Wenn er in seinen späteren Schriften vor allem den obersten theoretischen Grundsatz der Transszendentalphilosophie zu bestimmen suchte, so waren es doch praktische und religiöse Motive gewesen, die ihn ursprünglich zu ihr hingeleitet hatten. Hier stellte sich für ihn die »Eintracht zwischen Kopf und Herz« her, die er bisher vergeblich gesucht hatte. Und selbst ein Mann wie Jung-Stilling, den gewiß kein tieferes spekulatives Bedürfnis zur Kantischen Lehre hintrieb, fand unter diesem Gesichtspunkt und unter dem Einfluß von Reinholds „Briefen über die Kantische Philosophie" den Zugang zu ihr: es ist für ihre starke und allseitige Wirkung bezeichnend, daß auch dieser schlichte und schüchterne Geist den Ausspruch wagte, die Kantische Lehre werde bald »eine weit größere, gesegnetere und allgemeinere Revolution, als Luthers Reformation« bewirkt haben.[3]) Überall zeigt sich hier, wie die Lehre Kants, noch ehe sie theoretisch völlig durchdrungen und angeeignet war, sofort als eine neue Lebensmacht empfunden wurde, der man sich nicht zu entziehen vermochte.

---

[1]) S. Briefwechsel, Bd. IX, S. 299.

[2]) Leben und Denkwürdigkeiten des Arztes J. B. Ehrhardt, herausg. von Varnhagen von Ense.

[3]) S. Jung-Stilling an Kant, 1. März 1789 (IX, 378).

Weil dieser Grund der kritischen Philosophie feststand, darum blieb auch in dem Streit der Kantischen Schulen, der gefährlicher schien als alle gegnerischen Angriffe, ihre wesentliche geschichtliche Kraft unvermindert. Das Ziel des Systems war in der transszendentalen Freiheitslehre deutlich aufgestellt: an ihm glaubte man festhalten zu können, auch wenn der Weg, der zu ihm hinführen sollte, sich immer wieder im Dunkel und in dialektischem Wirrsal zu verlieren schien.

Für Kant selbst gab es freilich keine derartige Trennung zwischen seinem Ergebnis und seiner Methode, zwischen der kritischen Theorie und ihren Anwendungen. Für ihn bedingte und stützte innerhalb des Systems jeder Teil den anderen; — und der bequemen und herkömmlichen Scheidung von Theorie und Praxis, mit der die deutsche Popularphilosophie dem »Rigorismus« seiner Ethik auszuweichen suchte, ist er in einer Abhandlung gegen Garve vom Jahre 1793 noch einmal in aller Schärfe entgegengetreten.[1]) Immerhin aber wandte auch er, nachdem einmal mit dem Abschluß der Kritik der Urteilskraft die theoretische Begründung des Systems vollendet war, sich wieder mit Vorliebe den unmittelbaren Lebensfragen zu, die die Epoche bewegten. Es sind jetzt vor allem die politischen Probleme, die mehr als bisher in den Mittelpunkt des Interesses rücken. Den Aufsatz gegen Garve benützt Kant dazu, um anschließend an die Einzelfrage, von der er ausgegangen war, einen vollständigen Plan seiner Politik und seiner Staatsrechtslehre zu entwickeln. Auch die kleineren Abhandlungen Kants, die in dieser Zeit in der »Berlinischen Monatsschrift« erscheinen, sind überall mit Hinweisen auf die besonderen politischen Zeitverhältnisse und Zeitereignisse durchsetzt. Der kritische Philosoph, der soeben das Ganze seines Lehrgebäudes vollendet hat, wird zum Publizisten. Er begnügt sich nicht damit, abstrakte Doktrinen und Forderungen hinzustellen, sondern es treibt ihn, an die Aufgaben des Tages anzuknüpfen und in die Gestaltung der konkreten Wirklichkeit, wenngleich nur durch Aufklärung und Lehre, unmittelbar einzugreifen. Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet gewinnt Kants literarische Tätig-

[1]) Über den Gemeinspruch: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis"; W. VI, 355 ff.

keit in dieser Zeit, die auf den ersten Blick ebenso zwiespältig wie vielseitig erscheint, sofort einen festen und einheitlichen Mittelpunkt. Kant verbündet sich mit der Berliner Aufklärungsphilosophie, die in der von Biester geleiteten »Berlinischen Monatsschrift« ihr Hauptorgan besaß, um in Gemeinschaft mit ihr den Kampf gegen die politische und geistige Reaktion in Preußen aufzunehmen, deren Vorzeichen er früher und schärfer als irgend jemand erkannte. Was ihn in seiner philosophischen Grundanschauung von dieser Aufklärung trennte, das stand jetzt für ihn selber gegenüber der neuen gemeinsamen Aufgabe zurück. Schon im Jahre 1784 hatte er in der »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung« alle Bestrebungen, die sich um diesen Parteinamen gruppierten, zusammenzufassen und ihre tiefste einheitliche Tendenz zu bestimmen gesucht. Der Begriff der Aufklärung wird hier durch den kritischen Begriff der Autonomie umschrieben und in ihm begründet und sichergestellt. »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.«[1]) Aus diesem Gedanken und Leitwort heraus trat Kant auch sofort allen Bestrebungen entgegen, die kritische Lehre einem »Irrationalismus« dienstbar zu machen, der, indem er Gefühl und Glauben zum Element auch aller theoretischen Einsicht machte, zuletzt die Grundlagen des theoretischen Wahrheits- und Gewißheitsbegriffs selbst aufzuheben drohte. Scharf und bestimmt wendet er sich hier gegen Fr. Heinrich Jacobis Glaubensphilosophie. Und auch hierbei verknüpft er die begriffliche Analyse, in welcher er den Unterschied des Jacobischen Glaubensbegriffs von seiner eigenen Lehre vom »Vernunftglauben« aufdeckt, alsbald mit einem politischen Ausblick und einer politischen Mahnung. Die erkenntniskritische Erörterung endet in einer persönlichen Warnung und Apostrophe. „Männer von Geistesfähigkeiten und von erweiterten Gesinnungen! Ich verehre Eure Talente und liebe Euer Menschengefühl. Aber habt

---

[1]) Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784); IV, 169.

Ihr auch wohl überlegt, was Ihr tut und wo es mit Euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will? Ohne Zweifel wollt Ihr, daß Freiheit zu denken ungekränkt erhalten werde; denn ohne diese würde es selbst mit Euren freien Schwüngen des Genies bald ein Ende haben ... Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was Euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Fakta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit zu sein! Widrigenfalls werdet Ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüßen und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Teile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre, sich seiner Freiheit gesetzmäßig und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbesten zu bedienen!"[1]) Zu derart eindringlichem persönlichen Pathos hat sich der Stil Kants nur selten erhoben: man fühlt in diesen Worten, die noch im Todesjahr Friedrich des Großen geschrieben sind, wie deutlich Kant das neue Regime herannahen sah, das seinen Ausdruck kurz darauf in der Ernennung Wöllners zum Minister und im Erlaß des preußischen Religionsedikts gefunden hat.

So gab es für den fast Siebzigjährigen, nach einem Jahrzehnt der umfassendsten und tiefsten geistigen Produktivität, keinen Augenblick des Ausruhens, sondern er sah sich alsbald wieder in neue Kämpfe verwickelt, die er nach verschiedenen Richtungen hin zu führen hatte. Es galt auf der einen Seite, Mißverständnisse und Entstellungen seiner Philosophie abzuwehren, die diese um ihren eigentümlichen Gehalt und ihren spezifischen Wert zu bringen drohten. Wenn die herrschende Schulphilosophie in Kant zunächst — wie Mendelssohn es ehrlich empfand und aussprach — den »Alleszermalmer« gesehen hatte, so machte dieses Urteil allmählich einem anderen Gefühl und einer anderen Taktik Platz. Der erste Eindruck der bloßen Negativität der kritischen Lehre mußte sich in dem Maße abschwächen, als ihr positiver Gehalt wenigstens mittelbar in ihrer Wirkung immer deutlicher hervortrat. Jetzt mußte der Versuch gemacht werden, diesen Gehalt, so wenig man ihn sich sachlich wahrhaft anzueignen vermochte, zum mindesten aus den gegebenen historischen

---

[1]) Was heißt: sich im Denken orientieren? (1786); IV, 363 ff.

Kategorien und Schablonen heraus zu begreifen. Wie man die Vernunftkritik bei ihrem ersten Erscheinen mit Berkeley zusammengestellt hatte, wie Hamann in Kant »den preußischen Hume« begrüßte: so mehrten sich jetzt die Stimmen, die auf die Verwandtschaft des Kantischen und des Leibnizischen Idealismus hinwiesen. Aber Leibniz' Lehre selbst wurde hier keineswegs in ihrer wahrhaften Universalitat und Tiefe genommen, sondern man sah sie durchweg durch das Medium der Wolffschen Philosophie und im Lichte der bekannten, aus der Wolffschen Schule hervorgegangenen Handbücher der Metaphysik. Indem man die Kantischen Ergebnisse in die Sprache dieser Handbücher zurückübersetzte, schienen sie damit erst ihre Fremdartigkeit abzustreifen und sich dem Kreis bekannter Vorstellungen einzugliedern. Aber um so mehr wuchs jetzt das Befremden darüber, in wie seltsame Formen und Formeln die Transszendentalphilosophie ein in den wesentlichen Hauptpunkten bekanntes Resultat gekleidet hatte. Alle methodischen Grundunterscheidungen der Vernunftkritik: der Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand, der Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile, die Entgegensetzung des Apriori und Aposteriori wurden von dieser Beurteilung betroffen. Indem sie als Einzelmomente aus dem systematischen Gesamtzusammenhang, dem sie angehören und in dem sie erst ihren eigentlichen Halt und ihre Bedeutung besitzen, herausgelöst wurden, wurde ihnen damit der Charakter besonderer Lehrstücke aufgeprägt, für die sich leicht in fremden Gedankenwelten ein Analogon und Gegenstück aufweisen ließ. Die kritischen Untersuchungen, die Eberhard und Maas im »Philosophischen Magazin« vom Jahre 1788/89 über die Grundfragen der Vernunftkritik anstellten, liegen trotz des Scheins wissenschaftlicher Strenge und Gründlichkeit, den sie sich geben, durchaus in dieser Richtung. Kant wendet sich gegen dieses Verfahren mit einer Schärfe und Bitterkeit, die an seine Polemik gegen Feder erinnert. Er, in dessen Geiste die kritische Philosophie als methodisches Ganze lebendig und nur als solches Ganze denkbar war, vermochte in dieser willkürlichen und zerstückelten Art sie zu behandeln, nichts anderes als ihre »beinah vorsätzliche« Verfälschung und Mißdeutung zu erblicken. Er tat hiermit, rein psychologisch betrachtet, seinen Gegnern zweifellos unrecht; er vermochte sich in die schul- und fachmäßige Beschränkung ihrer Denkart so wenig zu versetzen, daß er geneigt war, diesen Mangel eher ihrem Willen als ihrem

Intellekt zuzurechnen. Um so mehr aber fühlte er sich jetzt in seiner Kampfschrift gegen Eberhard dazu aufgefordert, alle wesentlichen Hauptbegriffe seines Systems noch einmal in einer umfassenden Überschau vor den Leser hinzustellen und sie wechselweise durcheinander zu beleuchten. In dieser Hinsicht stellt die Abhandlung »Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll« einen Grundriß dar, der an Klarheit und Prägnanz unmittelbar an die »Prolegomena« heranreicht. Der spezifische Charakter, der der Sinnlichkeit im Unterschied vom Verstande zukommt, die methodische Eigentümlichkeit der reinen Raum- und Zeitform, der Sinn des Apriori und sein Gegensatz zum Angeborenen: all dies tritt noch einmal in vollster Bestimmtheit heraus; — und damit ergibt sich wie von selbst der Beweis jener allein entscheidenden Originalität des Systems, die nicht nach der Summe seiner Ergebnisse, sondern nach der Kraft und Einheit seines schöpferischen Gedankenmotivs zu bemessen ist.[1])

Wenn in der Streitschrift gegen Eberhard sich noch einmal die gesamte Energie von Kants polemischem Stil darstellt, — so ist die Abwehr gegen einen Angriff Garves, die kurz darauf erfolgte, auf einen milderen Ton gestimmt. Es war das Schicksal dieses edlen und liebenswürdigen Menschen, der aber ein sehr mittelmäßiger Denker war, überall die Bahnen Kants zu kreuzen. Den Anteil, den er an der berüchtigten Rezension der Vernunftkritik in den „Göttingischen Gelehrten Anzeigen" genommen hatte, hatte ihm Kant sofort verziehen, als er sich hierüber offen und freimütig gegen ihn erklärte. Aber schon die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« mußte Garves Widerspruch von neuem herausfordern: die Strenge der Kantischen Ethik widersprach ebensosehr seiner versöhnlichen, allen Schärfen und Gegensätzen abgeneigten Natur, wie den Denkgewohnheiten seiner Popularphilosophie. Immerhin wandte er sich nicht so sehr unmittelbar gegen das Prinzip der kritischen Ethik, als gegen die Möglichkeit seiner uneingeschränkten Durchführung. Er gestand wohl oder übel die Regel zu, — um sogleich gegen sie die »Ausnahme« zu fordern und geltend zu machen. Für Kant aber gab es in dieser Frage kein Ausweichen und kein Kompromiß: und auch ein Stillschweigen wäre ihm als Kompromiß erschienen.

---

[1]) S. Bd. VI, S. 3—71.

„Es gefällt mir an dem alten Manne" — so schrieb Goethe bei einer späteren Gelegenheit an Schiller — „daß er seine Grundsätze immer wiederholen und bei jeder Gelegenheit auf denselben Fleck schlagen mag. Der jüngere praktische Mensch tut wohl, von seinen Gegnern keine Notiz zu nehmen; der ältere theoretische muß niemandem ein ungeschicktes Wort passieren lassen. Wir wollen es künftig auch so halten."[1]) Als ein solches »ungeschicktes Wort« griff Kant den Gemeinplatz von dem Unterschied zwischen Theorie und Praxis auf. Gegenüber der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs, den der kategorische Imperativ erhebt, gibt es keine Rettung in die angebliche Bedingtheit der empirischen Anwendungsmöglichkeiten des Sittengesetzes. „In einer Theorie, welche auf den Pflichtsbegriff gegründet ist, fällt die Besorgnis wegen der leeren Idealität dieses Begriffs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht sein, auf eine gewisse Wirkung unsers Willens auszugehen, wenn diese nicht auch in der Erfahrung (sie mag nun als vollendet, oder der Vollendung sich immer annähernd gedacht werden) möglich wäre; und von dieser Theorie ist in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn von ihr wird, zum Skandal der Philosophie, nicht selten vorgeschützt, daß, was in ihr richtig sein mag, doch für die Praxis ungültig sei: und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll Anmaßung, die Vernunft selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformieren zu wollen; und in einem Weisheitsdünkel, mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet sind, weiter und sicherer sehen zu können, als mit Augen, welche einem Wesen zuteil geworden, das aufrecht zu stehen und den Himmel anzuschauen gemacht war. Diese in unsern spruchreichen und tatleeren Zeiten sehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn sie etwas Moralisches . . betrifft, den größten Schaden an. Denn hier ist es um den Kanon der Vernunft (im Praktischen) zu tun, wo der Wert der Praxis gänzlich auf ihrer Angemessenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht und alles verloren ist, wenn die empirischen und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Gesetzes zu Bedingungen des Gesetzes selbst gemacht, und so eine Praxis, welche auf einen nach bisheriger Erfahrung wahrscheinlichen Ausgang berechnet ist, die für sich selbst bestehende Theorie zu meistern berechtigt wird."

---

[1]) Goethe an Schiller, 27. Juli 1798.

In drei Richtungen wird dieser unerschütterliche Anspruch der reinen Theorie gegenüber allen Sonderbedingungen, die aus dem empirisch-konkreten Anwendungsmaterial stammen, dargelegt: im Verhältnis der subjektiv-ethischen Betrachtung, die lediglich auf die Feststellung der gültigen Maxime für das sittliche Handeln des Einzelnen gerichtet ist; im Verhältnis der Imperative des Sollens zum staatlichen Dasein und zur staatlichen Verfassung und schließlich in jenem weltbürgerlichen Sinne, der den Gedanken der rechtlich-sittlichen Organisation auf das Ganze der besonderen Volks- und Staatseinheiten ausdehnt und ihn damit zum Ideal eines allgemeingültigen Völkerrechts erweitert. In ersterer Hinsicht braucht die Erörterung nur die Bestimmungen zu wiederholen, die die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« und die »Kritik der praktischen Vernunft« über das Verhältnis zwischen der »Materie« des Begehrens und der reinen »Form« des Willens gegeben hatten. Aber sie tut jetzt insofern einen Schritt weiter ins Gebiet der konkreten und individuell-psychologischen Probleme, als sie nicht nur die reine Geltung des sittlichen Gesetzes als solchen, sondern seine tatsächliche Wirksamkeit in der Anwendung auf den Einzelfall ins Auge faßt. Und auch hier zeigt sich nun, daß die Entscheidung völlig zugunsten der »Form« gegen die »Materie«, zugunsten der reinen »Idee« gegen das empirische Lustgefühl und Glückseligkeitsstreben ausfällt. Dem Pflichtbegriff eignet nicht nur die einzig wahrhaft normative Bedeutung, sondern auch die einzig wirksame motivierende Kraft. Er ist »in seiner ganzen Reinigkeit« nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klarer, für jedermann zum praktischen Gebrauch faßlicher und natürlicher, als jedes von der Glückseligkeit hergenommene und mit der Rücksicht auf sie vermengte Motiv, sondern auch in dem Urteil selbst der gemeinsten Menschenvernunft bei weitem kräftiger, eindringender und Erfolg versprechender, als alle von diesem letzteren Prinzip entlehnten Beweggründe.[1]) Wenn indessen hier nur eine Fortsetzung der ethischen Grundgedanken Kants ins Gebiet des Pädagogischen vorliegt, so stellt sich eine wirkliche Erweiterung auch des allgemeinen theoretischen Gesichtskreises an dem Punkte dar, an dem Kant sich der Betrachtung des staatlichen Lebens zu-

---

[1]) Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, W. VI, 359, 369.

wendet. Hier steht er vor einer neuen prinzipiellen Entscheidung: die Frage nach dem Verhältnis von »Theorie« und »Praxis« gestaltet sich zu der besonderen Frage nach dem Verhältnis zwischen Ethik und Politik.

Kant steht seiner politischen Grundanschauung nach durchaus auf dem Boden jener Gedanken, die ihren theoretischen Ausdruck bei Rousseau und ihre sichtbare praktische Wirksamkeit in der französischen Revolution gefunden hatten. Er sieht in der französischen Revolution die Verheißung der Verwirklichung des reinen Vernunftrechts. Denn für ihn besteht das eigentümliche Problem jedweder politischen Theorie in der Frage nach der Möglichkeit der Vereinbarung verschiedener Einzelwillen zu einem Gesamtwillen: wobei indes die Autonomie der Sonderwillen nicht aufgehoben werden, sondern in einem neuen Sinne zur Geltung und Anerkennung gelangen soll. Alle Theorie von Recht und Staat darf daher, philosophisch verstanden, nichts anderes sein wollen, als die Lösung der Aufgabe, wie die Freiheit jedes Einzelnen sich selbst, aus der Notwendigkeit eines erkannten Vernunftgesetzes heraus, derart zu beschränken hat, daß sie die Freiheit jedes anderen dadurch zuläßt und begründet. So hält Kants Rechts- und Staatslehre durchweg an den allgemeinen Voraussetzungen des 18. Jahrhunderts: am Gedanken der unveräußerlichen Grundrechte des Menschen und am Gedanken des Gesellschaftsvertrags fest. Nicht mit Unrecht hat Friedrich Gentz von Kants Aufsatz gegen Garve gesagt, er enthalte „die vollständige Theorie der so häufig gerühmten und so wenig verstandenen Rechte des Menschen . . . welche aus dem stillen und bescheidenen Raisonnement des deutschen Philosophen ohne alles Geräusch, in prunkloser, aber durchaus vollendeter Gestalt hervorgehen."[1]) Daran freilich besteht für Kant kein Zweifel, daß, wenn er die Einheit der staatsrechtlichen Theorie und der politischen Praxis, wenn er die Gestaltung des wirklichen staatlichen Lebens nach dem Gedanken des Gesellschaftsvertrags verlangt, damit der methodische Dualismus von Sein und Sollen nicht aufgehoben ist. Die Theorie selbst ist hier reine Theorie des Sollens, die im empirischen Sein, so vollkommen man es auch

---

[1]) Friedrich Gentz, Nachtrag zu dem Räsonnement des Herrn Prof. Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis (Berliner Monatsschrift, Dezember 1793).

denken mag, immer nur eine bedingte und relative Ausprägung zu finden vermag. Nur der Anspruch auf Verwirklichung ist unbedingt und an keine zeitliche und zufällige Schranke gebunden, — während seine Erfüllung jederzeit beschränkt bleibt. Daher bezeichnet auch der Begriff des Gesellschaftsvertrags kein in irgendwelcher Vergangenheit vollzogenes oder in irgendwelcher Zukunft zu vollziehendes Faktum, sondern lediglich eine Aufgabe, die jedoch als Maßstab für jede Beurteilung des Faktischen zu brauchen und festzuhalten ist. Eine »Koalition« der Einzelwillen, wie sie hier in Gedanken angenommen wird, braucht niemals stattgefunden zu haben, so daß etwa erst aus der Geschichte vorher bewiesen werden müßte, daß ein Volk einmal wirklich einen solchen Aktus verrichtet und eine sichere Nachricht davon uns mündlich oder schriftlich hinterlassen haben müsse, um sich an eine solche bürgerliche Verfassung für gebunden zu erachten. »Vielmehr handelt es sich um eine bloße Vernunftidee, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können, und jeden Untertan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmet habe. Denn das ist der Probierstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes.« Wo dagegen diese Regel nicht erfüllt ist, wo der Souverän sich Rechte anmaßt, die mit ihr unvereinbar sind, — da steht freilich den Einzelnen so wenig, als der empirischen Gesamtheit des Volkes, ein Recht auf gewaltsamen Widerstand zu. Denn ein solches Recht einräumen, hieße den tatsächlichen Grund aufheben, auf welchem jede staatliche Ordnung als solche beruht. Die Autorität des Staatsoberhaupts muß in ihrem faktischen Bestande unangetastet bleiben; wohl aber hat die reine Theorie, haben die allgemeingültigen ethischen Grundsätze den Anspruch, daß ihrer unbeschränkten Darlegung und Erörterung nichts in den Weg trete. Der Widerstand, der gegen die Staatsgewalt berechtigt, gegen sie aber unter bestimmten Umständen auch notwendig und geboten ist, ist daher rein geistiger Art. Es muß in jedem gemeinen Wesen ein Gehorsam unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen, aber zugleich ein Geist der Freiheit und somit der öffentlichen Kritik an den bestehenden Einrichtungen herrschend sein. Das Recht zum Widerstand,

das manche staatsrechtliche Theorien dem Bürger einraumen, löst sich demnach für Kant in die bloße »Freiheit der Feder« auf: diese aber muß als »das einzige Palladium der Volksrechte« auch für den Souverän unantastbar bleiben.[1])

Man erkennt hierin von neuem den doppelten Charakter des Kampfes, in welchem Kant während dieser ganzen Epoche steht. Er beginnt mit der Verteidigung der Reinheit und der uneingeschränkten Gültigkeit seines Pflichtbegriffs; aber diese Verteidigung treibt ihn zu der allgemeinen Grundfrage nach dem Verhältnis der ethischen Theorie zur Praxis zurück. Ehe nicht klar und unzweideutig festgestellt war, welches der beiden gegensätzlichen Momente hier das Maß und welches das Gemessene ist, ob das Wirkliche gegenüber der Idee oder die Idee gegenüber der Wirklichkeit als Norm zu dienen hat, ließ sich methodisch kein Schritt vorwärts tun. Der Inhalt dieser Entscheidung aber steht für Kant aus seinen ersten kritischen Voraussetzungen heraus von Anfang an fest. Wie im Theoretischen die Erkenntnis sich nicht nach dem Gegenstand, sondern der Gegenstand nach der Erkenntnis richtet: so gibt das reine Sollen die durchgängige Richtschnur gegenüber dem empirisch Vorhandenen und Wirklichen. Indem freilich Kant in dieser Weise für die unbeschränkte Anwendbarkeit der Theorie als solcher eintritt, ist damit zugleich der Kreis ihrer Mittel bestimmt abgegrenzt. Die Theorie verbleibt innerhalb ihres Gebiets: sie verzichtet gegenüber der widerstehenden und widerstrebenden Praxis auf alle Mittel der Gewalt, um sich lediglich der Mittel der Vernunft zu bedienen. Damit ist zugleich der Anteil, der der Wissenschaft am Staatsleben zukommt, nach der positiven wie nach der negativen Seite hin bezeichnet. Die Wissenschaft kann sich in allen Formen ihres äußeren Daseins und ihrer äußeren Organisation der Macht des Staates und seiner Vormundschaft nicht entziehen; aber sie ordnet sich ihnen nur unter der Bedingung unter, daß der Staat seinerseits ihr Recht der prinzipiellen Nachprüfung und der prinzipiellen Kritik all seiner Einrichtungen unangetastet läßt. So weitet sich für Kant die allgemeine Aufgabe: von einer Untersuchung über die Grundfragen des Systems und von einer Verteidigung der Reinheit seiner Methodik wird er zur Frage nach der Stellung der philosophischen Theorie im Ganzen der geistigen Kultur, von

---

[1]) a. a. O., Bd. VI, S. 380—390.

dem Wissenschaft und Religion, Staats- und Rechtsleben nur einzelne Teile sind, weitergeleitet. Das Bedürfnis, die Grenzen der einzelnen »Vermögen« des Bewußtseins immer von neuem zu bezeichnen und über ihre genaue Innehaltung zu wachen, vereint sich mit den besonderen Antrieben, die die politische Zeitlage in dieser Hinsicht für Kant darbot. Wir haben hier die Abhandlung Kants gegen Garve, die im Jahre 1793 erschienen ist, vorweggenommen, weil sie als Endpunkt einer bestimmten Gedankenentwicklung deren Gesamttendenz am deutlichsten bezeichnet; jetzt aber müssen wir zurückkehren, um zunächst den Gang zu verfolgen, den Kants philosophisches und publizistisches Wirken seit dem Tode Friedrichs II. genommen hatte.

Zwei Jahre nach dem Tode Friedrichs war Zedlitz von seiner Stelle als Minister der geistlichen und der Unterrichtsangelegenheiten zurückgetreten; die Stelle war »aus besonderem Vertrauen« des neuen Königs Joh. Christoph Wöllner anvertraut worden, den Friedrich einst, in einer kurzen Bemerkung zu einem Aktenstück, als einen »betrügerischen und intriganten Pfaffen« bezeichnet hatte. Wöllner begann seine Amtstätigkeit mit dem Erlaß des bekannten »Religionsedikts«, dem in kurzem der Erlaß eines Zensuredikts und die Einsetzung einer besonderen Zensurkommission für alle in Preußen erscheinenden Druckschriften folgte. Es galt, den Kampf der Orthodoxie gegen Freigeisterei und Aufklärertum mit allen staatlichen Machtmitteln durchzuführen. Das Religionsedikt sagte den Untertanen die Duldung ihrer religiösen Überzeugungen zu, „solange ein Jeder ruhig als ein guter Bürger des Staats seine Pflichten erfüllt, seine jedesmalige besondere Meinung aber für sich behält und sich sorgfältig hütet, solche nicht auszubreiten oder andere zu überreden und in ihrem Glauben irre oder wankend zu machen.“ Zwei Jahre darauf wurde es, am 9. Dezember 1790, durch ein Reskript ergänzt, das an die Konsistorien erging und die Prüfung der Kandidaten der Theologie einem genau vorgeschriebenen Schema unterwarf.[1]) Das Bekenntnis der einzelnen Kandidaten

[1]) Näheres über das Religionsedikt und das Regime Wöllners s. bei Dilthey, Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht seiner

sollte durch strenges Befragen festgestellt und jeder von ihnen am Schluß der Prüfung durch Handschlag dazu verpflichtet werden, über die Grenzen dieses Bekenntnisses in der Führung seines Lehr- und Predigtamtes nicht hinauszugehen.

Um sich den Eindruck all dieser Maßnahmen auf Kant völlig zu vergegenwärtigen, muß man sich der Stellung erinnern, die er von Jugend an, seit er zu einer festen und selbständigen Überzeugung in religiösen Dingen gelangt war, zu allem Bekenntnis- und Kirchen-Wesen eingenommen hatte. Als Lavater ihn im Jahre 1775 um seine Ansicht über die Abhandlung »vom Glauben und dem Gebete« bat, da erwiderte ihm Kant in höchster Bestimmtheit und mit höchstem Freimut: »Wissen Sie auch« — so schrieb er ihm — »an wen Sie sich deshalb wenden? An einen, der kein Mittel kennt, was in dem letzten Augenblicke des Lebens Stich hält, als die reineste Aufrichtigkeit in Ansehung der verborgensten Gesinnungen des Herzens und der es mit Hiob vor ein Verbrechen hält, Gott zu schmeicheln und innere Bekenntnisse zu tun, welche vielleicht die Furcht erzwungen hat und womit das Gemüt nicht in freiem Glauben zusammenstimmt. Ich unterscheide die Lehre Christi von der Nachricht, die wir von der Lehre Christi haben, und, um jene rein herauszubekommen, suche ich zuvörderst die moralische Lehre abgesondert von allen neutestamentlichen Satzungen herauszuziehen. Diese ist gewiß die Grundlehre des Evangelii, das übrige kann nur die Hülfslehre desselben sein . . . Wenn aber die Lehre des guten Lebenswandels und der Reinigkeit der Gesinnungen (im Glauben, daß Gott das Übrige . . ohne sogenannte gottesdienstliche Bewerbungen, darin zu aller Zeit der Religionswahn bestanden hat, auf eine Art, die uns zu wissen gar nicht nötig ist, schon ergänzen werde), einmal genugsam ausgebreitet ist, so daß sie sich in der Welt erhalten kann, so muß das Gerüste wegfallen, wenn schon der Bau da ist . . . Nun gestehe ich frei: daß in Ansehung des Historischen unsere neutestamentlichen Schriften niemals in

---

Religionsforschung: Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. III; bei Fromm, I. Kant und die preußische Zensur, Hamburg und Leipzig 1894, und bei Emil Arnoldt, Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit in Bezug auf seine »Religionslehre« und seinen Konflikt mit der Preußischen Regierung (1898). (Ges. Schriften, hrsg. von Schöndörffer, Bd. VI.)

das Ansehen können gebracht werden, daß wir es wagen dürften, jeder Zeile derselben mit ungemessenem Zutrauen uns zu übergeben und vornehmlich dadurch die Aufmerksamkeit auf das Einzig-Notwendige, nämlich den moralischen Glauben des Evangelii zu schwächen, dessen Vortrefflichkeit eben darin besteht, daß alle unsre Bestrebung auf die Reinigkeit unserer Gesinnung und die Gewissenhaftigkeit eines guten Lebenswandels zusammengezogen wird; doch so, daß das heilige Gesetz uns jederzeit vor Augen liege und uns jede auch die kleinste Abweichung von dem göttlichen Willen als verurteilt von einem unnachsichtlichen und gerechten Richter unaufhörlich vorhalte, wowider keine Glaubensbekenntnisse, Anrufungen heiliger Namen, oder Beobachtung gottesdienstlicher Observanzen etwas helfen können... Nun fällt es sehr in die Augen: daß die Apostel die Hülfslehre des Evangelii vor die Grundlehre desselben genommen haben, und . . . anstatt des heiligen Lehrers praktische Religionslehre als die wesentliche anzupreisen, die Verehrung dieses Lehrers selbst und eine Art von Bewerbung um Gunst durch Einschmeichelung und Lobeserhebung desselben, wowider jener doch so nachdrücklich und oft geredet hatte, angepriesen haben."[1])

Eine solche »Religion der Gunstbewerbung«, die er seit jeher als den eigentlichen Religionswahn gebrandmarkt hatte, sah Kant nunmehr von seiten des Staates ausdrücklich anerkannt und gefordert; — und dem transszendenten Sinn der »Gunstbewerbung«, von dem hier die Rede ist, drohte sich unter den gegebenen Umständen der sehr handgreifliche, politisch-praktische an die Seite zu stellen. Von jetzt an wurde er nicht müde, gegen dasjenige, was er zugleich als eine religiöse und als eine staatliche Korruption empfand, überall aufs schärfste Verwahrung einzulegen. Fast jede der kurzen Abhandlungen, die er jetzt in die »Berlinische Monatsschrift« einrückt, bezieht sich, unmittelbar oder mittelbar, auf dieses Grund- und Hauptthema.[2]) Der Hinweis auf das Buch Hiob, den schon der Brief an Lavater enthält, scheint ihm in diesem Zusammenhang geläufig gewesen zu sein: jetzt gestaltete er ihn weiter aus, indem er dem ehrlichen Zweifel und der

[1]) Brief an Lavater, vom 28. April 1775, s. Bd. IX, 132.

[2]) Auf diese Beziehung hat besonders Arnoldt (a. a. O. S. 107 ff.) mit Recht hingewiesen.

ehrlichen Verzweiflung an der Einsicht in die Göttlichkeit der Weltordnung, die sich in Hiob ausprägt, das Bild des »Schmeichlers gegen Gott« gegenüberstellte und dieses Bild mit Zügen ausstattete, die ersichtlich von den damaligen preußischen Machthabern hergenommen und auf sie gemünzt waren. »Hiob« — so heißt es in der Abhandlung »über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee«, — »spricht, wie er denkt und wie ihm zumute ist, auch wohl jedem Menschen in seiner Lage zumute sein würde; seine Freunde sprechen dagegen, wie wenn sie ingeheim von dem Mächtigen, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urteil in Gunst zu setzen ihnen mehr am Herzen liegt, als an der Wahrheit, behorcht würden. Diese ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen sie doch gestehen mußten, daß sie sie nicht einsahen, und eine Überzeugung zu heucheln, die sie in der Tat nicht hatten, sticht gegen Hiobs grade Freimütigkeit, die sich so weit von falscher Schmeichelei entfernt, daß sie fast an Vermessenheit grenzt, sehr zum Vorteil des letzteren ab.« Und noch unverhüllter trat der Hinweis auf die Zeitverhältnisse, der sich in dieser Antithese birgt, im weiteren Fortgang des Aufsatzes hervor. »Hiob würde wahrscheinlicherweise vor einem jeden Gerichte dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Classis, oder einem jeden Oberkonsistorium unserer Zeit (ein einziges ausgenommen)[1]) ein schlimmes Schicksal erfahren haben. Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen und der Abscheu, Überzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt . . .: diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Person Hiobs, vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterausspruch entschieden haben.« Eine »Schlußanmerkung« wandte sich sodann, im deutlichen Hinblick auf die neue Wöllnersche Prüfungsordnung und die Verpflichtung auf den orthodoxen Glauben durch Handschlag, die in ihr bestimmt war, gegen jedes »Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit«: gegen die »tortura spiritualis« in Dingen, von denen der Natur des Gegenstandes nach

---

[1]) Eine Anspielung auf das Berliner Oberkonsistorium, das unter Spaldings Leitung den Maßnahmen Wöllners energischen Widerstand entgegengesetzt hatte.

niemals eine theoretisch-dogmatische Überzeugung möglich ist. Wer hier, bloß weil es von ihm verlangt wird, eine Versicherung des Glaubens abgibt, ohne auch nur einen Blick in sich selbst getan zu haben, ob er sich in der Tat dieses Fürwahrhaltens oder auch eines solchen Grades desselben bewußt sei: »der lügt nicht bloß die ungereimteste Lüge vor einem Herzenskündiger, sondern auch die frevelhafteste, weil sie den Grund jedes tugendhaften Vorsatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt. Wie bald solche blinde und äußere Bekenntnisse (welche sehr leicht mit einem ebenso unwahren inneren vereinbart werden) wenn sie Erwerbsmittel abgeben, allmählich eine gewisse Falschheit in die Denkungsart selbst des gemeinen Wesens bringen können, ist leicht abzusehen.«[1]) Eine bestimmtere und rückhaltlosere Erklärung Kants über die neue Richtung, die er das »gemeine Wesen« nehmen sah, war kaum möglich: nur der Name Wöllners, der nichts zur Sache tat, war hier unterdrückt, während das Endziel und die Folgen seiner Politik so deutlich als Warnungszeichen aufgestellt waren, daß in dieser Hinsicht keinerlei Zweifel und kein Mißverständnis obwalten konnte.

Schon aus diesem Grunde war der Konflikt zwischen Kant und den herrschenden Kreisen des damaligen Preußen unvermeidlich und lange vor seinem eigentlichen Ausbruch vorauszusehen. Die Regierung hatte Kant anfangs geschont; sie scheute sich wohl, den berühmten Schriftsteller anzugreifen, der zudem das persönliche Vertrauen des Königs genoß und von diesem bei den Krönungsfeierlichkeiten in Königsberg besonders ausgezeichnet worden war. Kiesewetter, der eigens von Berlin nach Königsberg entsandt worden war, um die Kantische Philosophie zu studieren, wirkte nach seiner Rückkehr am Hofe als Lehrer der Kinder des Königs und entfaltete lebhaften Eifer, die kritische Lehre, die er freilich nur in einer populären Verflachung verstand und vortrug, zu allgemeiner Verbreitung zu bringen. Aber der sachliche Gegensatz drängte immer stärker zu einer klaren Entscheidung. Ein Antrag, Kant die literarische Tätigkeit ganz zu verbieten, soll — nach einem Gerücht, das Kiesewetter in einem Brief an Kant erwähnt und das er freilich selbst für unglaubwürdig erklärte —

---

[1]) Zum Ganzen s. Über das Mißlingen aller philos. Versuche in der Theodizee (1791); W. VI, 132—38.

schon im Juni 1791 von dem Oberkonsistorialrat Woltersdorf beim König eingebracht worden sein. »Schwach ist er jetzt an Leib und Seele« — so schrieb Kiesewetter über diesen letzteren — »er sitzt ganze Stunden und weint. Bischofswerder, Wöllner und Rietz sind diejenigen, die den König tyrannisieren. Man erwartet ein neues Religionsedikt und der Pöbel murrt, daß man ihn zwingen will, in die Kirche und zum Abendmahl zu gehen; er fühlt hierbei zum erstenmale, daß es Dinge gibt, die kein Fürst gebieten kann, und man hat sich zu hüten, daß der Funke nicht zündet.«[1]) Indes konnte sich der von Wöllner eingesetzte Zensor, Gottl. Friedr. Hillmer, als ihm im Jahre 1792 der Aufsatz Kants »Über das radikale Böse in der menschlichen Natur« vorgelegt wurde, zunächst noch nicht entschließen, die Druckerlaubnis zu verweigern; er ließ ihn im Aprilheft der »Berlinischen Monatsschrift« erscheinen, indem er sich mit dem Gedanken beruhigte, daß »doch nur tiefdenkende Gelehrte die Kantischen Schriften lesen.« Aber schon die Fortsetzung dieser Abhandlung, der Aufsatz »Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen«, der diesmal, da man seinen Inhalt als zur biblischen Theologie gehörig betrachtete, auch von dem theologischen Zensor Hermes mitgelesen wurde, erregte bei diesem Anstoß und verfiel dem Druckverbot. Eine Beschwerde des Herausgebers der »Berlinischen Monatsschrift«, Biester, bei der Zensurbehörde und beim König blieb vergeblich: Kant mußte die Veröffentlichung, wenn er auf sie nicht ganz verzichten wollte, auf einem andern Wege vornehmen und ließ, indem er die beiden für die Monatsschrift bestimmten Aufsätze durch zwei weitere Stücke ergänzte, das Ganze als selbständige Schrift: »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« zu Ostern 1793 erscheinen. Er hatte vorher bei der theologischen Fakultät in Königsberg angefragt, ob sie das Werk als zur »biblischen Theologie« gehörig ansehe und daher die Zensur desselben für sich in Anspruch nehme;[2]) — als die Antwort verneinend ausfiel, wandte er sich, um ein Gutachten einer wissenschaftlichen Körperschaft über die Schrift herbeizuführen, an die philosophische Fakultät der Universität Jena, deren da-

[1]) S. den Brief Kiesewetters an Kant vom 14. Juni 1791.

[2]) S. hierüber Kants Brief an Stäudlin vom 4. Mai 1793.

maliger Dekan, Justus Christian Hennings, das Imprimatur erteilte.[1])

Betrachten wir, ehe wir auf die weiteren Schicksale des Werkes eingehen, seinen sachlichen Inhalt, so muß zunächst betont werden, daß Kants Religionsschrift nicht mit demselben Maße, wie seine kritischen Grund- und Hauptwerke gemessen werden kann. Sie steht mit den Schriften zur Grundlegung des Systems, mit der Kritik der reinen oder der praktischen Vernunft, mit der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten oder der Kritik der Urteilskraft nicht auf der gleichen Linie. Auf der einen Seite nämlich kennt das Kantische System die Religionsphilosophie überhaupt nicht als ein völlig selbständiges Systemglied, als eine eigentümliche, auf autonomen und unabhängigen Voraussetzungen beruhende Betrachtungsweise. Eine derartige Geltung, wie sie später insbesondere von Schleiermacher für die philosophische Religionslehre in Anspruch genommen worden ist, ist Kant fremd: denn der Inhalt seiner Religionsphilosophie bildet für ihn nur eine Bestätigung und ein Korollar zum Inhalt seiner Ethik. Die Religion »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, die also den Offenbarungsbegriff nicht zu kennen braucht und ihn nicht kennen darf, hat keinen andern wesentlichen Gehalt, als den der reinen Moral: sie stellt diesen Gehalt nur unter einem andern Gesichtspunkte und in einer bestimmten symbolischen Einkleidung dar. Religion ist für Kant die »Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote«. Der Pflichtbegriff steht somit auch hier im Mittelpunkt; nur nimmt die Betrachtung seines Ursprungs und des Grundes seiner Geltung eine andere Richtung, als es in der Grundlegung der Ethik der Fall war. Statt den Begriff der Pflicht rein als das, was er bedeutet und nach dem, was er gebietet, zu betrachten, fassen wir hier den Inhalt des Gebots in die Idee von einem höchsten Wesen zusammen, das wir als Urheber des sittlichen Gesetzes denken. Eine solche Wendung ist für den Menschen unvermeidlich: denn jede, auch die höchste Idee, wie die der Freiheit, wird für ihn nur im Bilde und in der »Schematisierung« faßbar. Wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwesen und können diesen »Schematismus der Analogie«

---

[1]) Die Erteilung der Druckerlaubnis durch Hennings ist zuerst von Arnoldt (a. a. O. S. 31 ff.) nachgewiesen worden.

nicht entbehren.[1]) Hierin waltet nicht nur eine Eigentümlichkeit unserer sinnlich-anschaulichen Natur, die sich auch alles Geistige noch in der Metapher des Räumlich-Zeitlichen vorstellen muß, sondern zugleich — und dies ist für Kant erst seit der Vollendung der »Kritik der Urteilskraft« ganz deutlich geworden — eine Grundtendenz unseres reinen ästhetischen Bewußtseins.[2]) Ob-

---

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. Stück, Abschnitt 1 (W. VI, 205 f., Anmerk.).

[2]) Besonders deutlich tritt dieser Gesichtspunkt dort hervor, wo Kant seinen eigenen Standpunkt des ethischen Vernunftglaubens dem Standpunkt einer bloßen Gefühlsreligion gegenüberstellt: denn das Gefühl hat nach ihm nur für den Aufbau der ästhetischen Welt positive und schöpferische Bedeutung. Von hier aus ergibt sich daher für ihn die Möglichkeit einer Vermittlung, die das eigentlich fruchtbare und gegenüber der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts neue Moment, das z. B. in Jacobis Gefühlsphilosophie enthalten war, nicht unbedingt abweist, aber ihm eine ganz andere Deutung und Anwendung gibt. »Aber wozu nun aller dieser Streit« — so beschließt er seine Abhandlung »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« (1796) — »zwischen zwei Parteien, die im Grunde eine und dieselbe gute Absicht haben, nämlich die Menschen weise und rechtschaffen zu machen? Es ist ein Lärm um Nichts, Veruneinigung aus Mißverstande, bei der es keiner Aussöhnung, sondern nur einer wechselseitigen Erklärung bedarf... Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Knie beugen, ist das moralische Gesetz in uns, in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch diese seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde täten wir vielleicht besser, uns dieser Nachforschung gar zu überheben; da sie bloß spekulativ ist, und was uns zu tun obliegt, (objektiv) immer dasselbe bleibt, man mag eines oder das andere Prinzip zum Grunde legen: nur daß das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein philosophisch, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personifizieren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen (ob wir dieser gleich keine andere Eigenschaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden werden), eine ästhetische Vorstellungsart eben desselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere die Prinzipien schon ins reine gebracht worden,

wohl somit die Kräfte, die zur natürlichen und zur positiven Religion hinführen, sich nicht nur psychologisch verstehen, sondern auch kritisch rechtfertigen lassen, so muß doch sorgfältig darüber gewacht werden, daß sie sich keine falsche Selbständigkeit anmaßen. Schon die Vorrede zur ersten Auflage der Religionsschrift spricht es aus, daß die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, weder der Idee eines anderen Wesens über ihm bedarf, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es des Menschen eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfnis an ihm vorfindet, dem aber dann auch durch nichts anderes abgeholfen werden kann: weil, was nicht aus ihm selbst und jener Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgibt. Die Sittlichkeit »bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug.«[1]) Wo dies verkannt, wo der religiösen Vorstellungsweise auch nur der geringste Einfluß auf die eigentliche Begründung der Moralität

---

bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische, Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in schwärmerische Vision zu geraten, die der Tod aller Philosophie ist.« (W. VI, 494 f.). Die große Schwierigkeit, die es hat, der Religion eine wahrhaft selbständige Stellung im Ganzen der transszendentalen Kritik zu geben, tritt hier in sehr bezeichnender Weise hervor. Ihrem Gehalt nach soll sie, als Vernunftreligion, mit der reinen Ethik zusammenfallen, von der sie sich nur durch ihre Form: durch die »Personifikation« eben dieses Gehalts unterscheidet. Aber diese Form selbst gehört ihr nicht eigentümlich zu; sondern sie geht — selbst wenn man von der allgemeinen, rein theoretischen Bedeutung des transszendentalen »Schematismus« absieht, den die Kritik der reinen Vernunft entwickelt hatte — auf die ästhetische Grundfunktion des Bewußtseins zurück. Das Religiöse erscheint demnach nach den Kantischen Voraussetzungen, nicht wie ein eigenes und eigengesetzliches Gebiet des Bewußtseins, sondern nur wie ein neues Verhältnis, in welches die zuvor bestimmten und gegeneinander abgegrenzten Gebiete und »Vermögen« zueinander treten.

[1]) VI, 141.

verstattet wird, da ist es nicht nur um den reinen Grundgedanken der Ethik, sondern auch um den der Religion selbst geschehen; — da ist der Dienst Gottes in »Afterdienst« verkehrt.

An diesem Gedanken hat Kant seit seiner brieflichen Äußerung an Lavater dauernd festgehalten. Auch die Religionsschrift bezeichnet es als den eigentlichen »Religionswahn«, wenn der Mensch außer dem guten Lebenswandel noch irgend etwas anderes tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden: — »gut« aber kann unser Handeln nur heißen, wenn es sich rein auf das Prinzip der Autonomie gründet und wenn somit in der Anerkennung des Gesetzes als solchen von der besonderen Beziehung auf den »Gesetzgeber« abgesehen wird. Über einen Mangel in dieser Grundgesinnung hilft keine Wendung des äußeren Verhaltens, wie immer es geartet sein mag, hinweg. »Wenn man einmal zur Maxime eines vermeintlich Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nötigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist, so ist in der Art, ihm gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gebe. Sie sind alle dem Wert (oder vielmehr Unwert) nach einerlei, und es ist bloße Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen intellektuellen Prinzip der echten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, als die, welche sich eine vorgeblich gröbere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zuschulden kommen lassen. Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern von Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen oder, wie der Tibetaner ... es durch ein Gebet-Rad an die himmlische Behörde bringt oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Wert. Es kömmt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äußern Form, sondern alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen Prinzips an, Gott entweder nur durch moralische Gesinnung, sofern sie sich in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt oder durch frommes Spielwerk und Nichtstuerei wohlgefällig zu werden.«[1])

---

[1]) Religion innerhalb der Grenzen etc. Viertes Stück: Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum, Teil 2, § 2 (VI, 320 ff.).

Das schwierige methodische Problem, das mit der Religion verknüpft ist und die eigentümliche Dialektik, die ihr anhaftet, tritt freilich in diesem Zusammenhang sogleich hervor. Auf der einen Seite ist der sinnliche »Schematismus« vom Wesen der Religion nicht abtrennbar und zugleich mit ihm unausweichlich gesetzt: die Religion würde aufhören, sie selbst zu sein, wenn sie auf ihn Verzicht leisten wollte. Auf der anderen Seite aber bedeutet eben dieses Moment für sie eine beständige Gefährdung ihres tiefsten und ursprünglichsten Gehalts; sobald sie sich ihm ohne Kritik überläßt, sieht sie sich notwendig in das Gegenteil ihrer Grundtendenz verkehrt. Wir sehen uns vor die Alternative gestellt, die Religion entweder rein in die Ethik aufzulösen und sie damit als selbständiges Gebilde verschwinden zu lassen — oder sie neben ihr, damit aber auch notwendig wider sie, zu behaupten. Denn die Ableitung und Begründung des sittlichen Gesetzes duldet so wenig eine sinnliche Stütze, wie eine transszendente »Ergänzung«: jedes »heteronome« Element, das wir zulassen, muß diese Begründung notwendig aus den Angeln heben. Die Lösung dieser Antinomie liegt für Kant wiederum in der strengen Scheidung des Empirischen und Intelligiblen, des Gegebenen und des Aufgegebenen. Der Übergang der reinen Vernunftreligion in die reine Ethik ist gefordert, aber er ist in der Welt der geschichtlichen Erscheinungen niemals vollzogen; noch in ihr jemals tatsächlich vollziehbar. Der Vereinigungspunkt, den wir suchen und an dem wir festhalten müssen, liegt im Unendlichen. Aber er wird dadurch für uns keineswegs zum imaginären Punkt: er bezeichnet vielmehr streng und genau die Richtung, von der die religiöse Entwicklung nicht abweichen darf, wenn sie nicht ihr Ziel verfehlen will. Die Religion muß, wo sie in der geschichtlichen Wirklichkeit erscheint, die Formen annehmen, die dieser Wirklichkeit allein gemäß sind. Sie muß sich, um mitteilbar zu sein, an sinnliche Zeichen der Mitteilung klammern; sie bedarf, um auf das Gemeinschaftsleben einzuwirken, der festen äußeren Ordnungen und Bindungen dieses Gemeinschaftslebens. So wird sie in ihrem empirischen Dasein notwendig zur Kirche. Aber sie versenkt sich andrerseits in diese Daseinsform nur, um beständig über sie hinauszugreifen und hinauszufragen. Immer von neuem muß sich der Gedanke dessen, was sie in ihrem reinen »Ansich« ist, ihren zeitlich-besonderen und beschränkten Erscheinungsweisen gegenüberstellen: immer wieder muß ihre eigent-

liche »Grundlehre« gegen die bloße »Hülfslehre« behauptet und zur Geltung gebracht werden. So besteht der Kampf zwischen dem unendlichen Gehalt, auf den sie abzielt, und den endlichen Darstellungsweisen, in welche sie ihn allein zu fassen vermag, freilich in jeder ihrer Stufen und Phasen fort: aber eben dieser Kampf ist es, in welchem sie ihr geschichtliches Leben und ihre geschichtliche Wirksamkeit hat. In diesem Sinne betrachtet Kant, gleich Lessing, die »positiven« Religionen als Momente und Durchgangspunkte in der »Erziehung des Menschengeschlechts«; in diesem Sinne fordert er von ihnen, daß sie selbst, statt in einer engen Dogmatik zu erstarren, den Maßstab der ethischen Vernunftreligion für sich anerkennen und damit freilich ihre eigene Überwindung und Auflösung vorbereiten.

Das allgemeine Thema der Kantischen Religionslehre ist damit bezeichnet, während der klaren Ausführung und Durchführung dieses Themas, in der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, freilich vielfältige Schranken gesetzt sind. Diese liegen vor allem in dem besonderen Charakter der Schrift, die keineswegs eine vollständige Darlegung von Kants religionsphilosophischen Grundgedanken geben, sondern nur an dem Beispiel einer bestimmten vorausgesetzten Dogmatik dartun will, wie aus einem System gegebener Glaubenssätze sich durch Vertiefung und Umdeutung ein Inbegriff rein »vernünftiger« ethischer Grundwahrheiten gewinnen läßt. Aber freilich sind auf der andern Seite durch diese Anknüpfung der kritischen Betrachtungsweise ganz bestimmte Grenzen gezogen. Nicht daß sie überhaupt auf ihr Prinzip verzichten wollte: aber sie übt nunmehr dieses Prinzip an einem Material aus, das sie als von außen gegeben hinnimmt. Die »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« erhält dadurch durchweg den Charakter einer Kompromißschrift. Sie greift einen festen Dogmenbestand heraus, um den sittlichen Gehalt, der in dieser dogmatischen Hülle verborgen liegt, rein herauszuschälen. Alles, was diesem Gehalt zu widerstreben scheint, wird entweder als eine nachträgliche fälschende Zutat aus dem »Wesen« der betrachteten Glaubenslehren ausgeschieden oder in einen Sinn umgedeutet, kraft dessen es sich der Methode der Gesamtbehandlung in irgendeiner Weise einfügen läßt.[1]) Dadurch

[1]) Besonders scharf ist dieser Kompromißcharakter der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« von Troeltsch betont

wird freilich nicht nur ein willkürlicher und zufälliger Ausgangspunkt für die Betrachtung fixiert, sondern es scheint durch diese Anlehnung an einen gegebenen Dogmenkreis auch eine Scholastik geduldet und wiedereingeführt zu werden, die durch die theoretische Grundlegung der Vernunftkritik bereits endgültig als überwunden gelten konnte. Man muß sich indes hüten, diesen Mangel, der als solcher unverkennbar ist, allzu vorschnell aus den rein zufälligen Schranken von Kants Persönlichkeit und Charakter erklären zu wollen. Es war keineswegs eine bloße Ängstlichkeit des Denkens, die ihn hier zurückhielt. Die äußere Rücksicht auf die staatlichen und kirchlichen Autoritäten mag zu manchen Unbestimmtheiten und zu manchen Verschleierungen des Ausdrucks geführt haben, aber der Kern des Gedankens wurde hierdurch nicht berührt. Kant stand der traditionellen Religion prinzipiell nicht anders gegenüber als er der traditionellen Metaphysik gegenüber gestanden hatte. Aber es handelte sich ihm hier um eine andere Aufgabe: denn das »Faktum« einer bestimmten Religion ist in einem weit strengeren Sinne, als das der Metaphysik, in welcher jedes folgende System das vorhergehende zu vernichten scheint, als ein relativ dauerndes und als ein in den Hauptzügen sich gleichbleibendes geschichtliches Faktum gegeben. Mit dieser empirischen Tatsächlichkeit muß auch der rechnen, der sie ideell zu überwinden strebt. Die Idealisierung knüpft an das Gegebene an: nicht um es um jeden Preis zu rechtfertigen, wohl aber um in ihm den Punkt aufzuweisen, von welchem aus es durch die Entfaltung der eigenen »rationalen« Keime, die in ihm vorausgesetzt werden, über sich selber hinauswachsen kann. Kant befolgt hierin nur eine Methode, deren sich die gesamte Aufklärung in voller subjektiver Aufrichtigkeit bedient hatte. Er beweist jene Klugheit der Scheidung des »Exoterischen« und »Esoterischen«, die Lessing in seiner Analyse und Kritik der Leibnizischen Theologie an dieser ausdrücklich hervorgehoben und gerühmt hatte. Auch er versuchte, aus dem Kiesel Feuer zu schlagen; aber er verbarg sein Feuer nicht im Kiesel.[1]) In diesem Sinne gehört die »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« nicht sowohl seinem

---

worden, auf dessen Einzeldarlegungen ich hier verweise: Das Historische in Kants Religionsphilosophie, Kant-Studien IX (1904), S. 57 ff.

[2]) S. Lessing, Leibniz von den ewigen Strafen, Werke (Ausgabe Lachmann-Muncker), Bd. XI, S. 461 ff.

rein philosophischen, als vielmehr seinem pädagogischen Wirken an. Hier sprach er als Erzieher zum Volke wie zur Regierung: und er mußte daher sowohl mit der Form des Volksglaubens, wie mit der Form der herrschenden Staatsreligion wenigstens beginnen. Die kritische Denkart ging hierbei nicht unvermittelt in eine dogmatische über, aber sie wurde freilich im eigentlichen Sinne »positiv«: sie ließ, da es ihr nicht darauf ankam, einzureißen, sondern aufzubauen, das Vorhandene zunächst einmal in seinem Bestande unangetastet, um es allmählich von innen her derart umzuformen, daß es eine neue, den Forderungen der reinen Vernunft gemäßere Gestalt annahm. Dabei war Kant persönlich gegenüber dem Historischen von jenem Optimismus der Vernunft erfüllt, der auch Lessing und Leibniz eigen war. Schon die Erhaltung des Christentums durch die Jahrhunderte hindurch galt ihm als Beweis, daß in ihm Momente von schlechthin allgemeingültiger Bedeutung liegen müssen; denn ohne die fortzeugende Kraft der Grundmotive der reinen ethischen Vernunftreligion wäre auch dieser sein Bestand und diese seine Fortdauer nicht zu begreifen.

Damit stehen wir freilich zugleich vor einem zweiten Moment der Kantischen Religionslehre, in welchem sich ebensowohl die Weite ihres ursprünglichen Plans, wie die Schranke in dessen Ausführung offenbart. Die Religion der Vernunft, wie Kant sie denkt, ist in ihrem Verhältnis zur historischen Empirie keineswegs von vornherein auf eine bestimmte Erscheinungsform des Religiösen in der Geschichte hingewiesen oder gar auf sie beschränkt. Der biblischen Theologie steht im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber, die zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker benutzt, unter denen die Bibel inbegriffen, aber immer nur als einzelnes hervorragendes Beispiel enthalten ist.[1]) Neben ihr können daher unbefangen auch die Veden, der Koran, der Zendavesta genannt und ihnen das gleiche Recht der Berücksichtigung und Prüfung zugestanden werden. Aber es handelt sich hierbei für Kant nur um ein theoretisch gewährtes Recht, das in der eigentlichen praktischen Durchführung der Grundkonzeption alsbald wieder zunichte wird.

---

[1]) Religion innerhalb der Grenzen etc., Vorrede zur ersten Aufl. (VI, 147).

Denn die gesammte religiöse Literatur außerhalb des Christentums wird von Kant im Grunde nur im anthropologischen, nicht im ethisch-religiösen Sinne gewertet. Er steht ihr in der Haltung des Kenners gegenüber, der für jede fremdartige Erscheinung Interesse zeigt, aber er wird durch sie innerlich nicht berührt. Gegenüber dem Judentum vollends und dem Alten Testament besitzt Kant von Anfang an eine so starke subjektive Befangenheit, daß er in der Religion der Propheten und Psalmen nirgends etwas anderes, als eine Sammlung »statutarischer« Gesetze und Gebräuche zu sehen vermag. Darin aber zeigt sich — ganz abgesehen von dem inhaltlichen Recht und Wert solcher Einzelurteile — alsbald ein eigentümlicher methodischer Zirkel, der in Kants Betrachtung der Religionsphilosophie und der Religionsgeschichte enthalten ist. Der ethische Maßstab wird den einzelnen Religionsformen als allgemeingültiges und objektives Kriterium entgegengehalten; aber in der Art seiner Anwendung spricht doch unverkennbar das subjektive Gefühl und Erleben mit. Weil er der sittlichen Wirkung der Schriften des Neuen Testaments von Jugend an gewiß geworden war, darum ist für Kant die Frage nach ihrem einzigartigen und unvergleichlichen Gehalt von Anfang an entschieden. Die rationale Analyse sollte hier nur im Einzelnen bestätigen und erläutern, was als Gesamtergebnis für ihn schon im voraus feststand. Die Gewalt der ersten pietistischen Jugendeindrücke zeigt sich in der Tat nirgends so deutlich, wie in Kants Religionsschrift. Denn eben der Pietismus war es gewesen, der jenes Prinzip der »moralischen« Schriftauslegung, auf dem auch Kants Religionslehre fußt, wieder zur entschiedenen Geltung gebracht hatte. Schon dem Mittelalter freilich war diese Form der Deutung, neben anderen, bekannt und geläufig. Schon Thomas von Aquino scheidet in systematischer Schärfe und Bestimmtheit zwischen dem »sensus allegoricus«, dem »sensus anagogicus« und dem »sensus moralis« oder »mysticus« einer Schriftstelle. Im Pietismus hatte sodann diese Art der Bibeldeutung jene spezifisch protestantische Prägung angenommen, in der sie auf Kant wirkte. Mit den Gedanken des unbedingten Primats der praktischen Vernunft erfüllt, suchte er nun hinter jedem ihm vertrauten religiösen Symbol die ausschließlich-ethische Bedeutung. Der gesamte protestantische Dogmenkreis: das Dogma vom Sündenfall und der Erlösung, von der Wiedergeburt und von der Rechtfertigung durch den Glauben, wird in dieser Absicht

durchmessen. Kant besitzt die unbedingte subjektive Zuversicht, daß der Grund- und Leitgedanke seiner Vernunftreligion imstande sein muß, diesen Kreis vollständig zu beherrschen und mit seiner Wirksamkeit zu erfüllen; aber er strebt aus eben diesem Grunde auch nicht über ihn hinaus, da er sicher ist, in ihm die allseitige Anwendung seines Prinzips vollständig aufweisen zu können.

In der Tat ist die gesamte Analyse und Kritik der Dogmen, die die Religionsschrift durchführt, von Anfang an auf einen Punkt konzentriert. Kants Lehre vom »radikalen Bösen« in der menschlichen Natur, wie seine Auffassung der Lehre von der Persönlichkeit Christi, die Deutung, die er der Erbsünde und die er dem Gedanken der Rechtfertigung gibt, sein Begriff vom Reich Gottes und sein Gegensatz zwischen den rein moralischen und den »statutarischen« Gesetzen: dies alles bezieht sich auf eine einzige philosophische Grundfrage und findet in ihr erst seine wahrhafte Einheit. Überall in diesen Lehren handelt es sich für Kant um besondere Momente und um besondere Auslegungen des Freiheitsbegriffs. Die Freiheit und der Gegensatz zwischen »Heteronomie« und »Autonomie«, zwischen sinnlicher und intelligibler Welt ist das ursprüngliche Faktum, auf das alle grundlegenden religiösen Lehren in verhüllter und symbolischer Form hinweisen. Die Methode der Kantischen Religionsphilosophie ist durchweg darauf gerichtet, diesen Zusammenhang ersichtlich zu machen. Man hat versucht, zwischen der Kantischen Religionsphilosophie und der Kantischen Moralphilosophie dadurch eine scharfe Grenze zu ziehen, daß man als den spezifischen Inhalt der ersteren den Erlösungsbegriff bezeichnete: aber dagegen ist mit Recht geltend gemacht worden, daß das Motiv der Erlösung für Kants Religionslehre selbst nichts anderes, als eine bestimmte Umschreibung des Freiheitsproblems bedeutet. Er kennt und duldet keine »Erlösung« im Sinne eines übernatürlichen göttlichen Eingreifens, das an die Stelle der eignen Tat des sittlichen Subjekts tritt; sondern er sieht in ihr vielmehr nur den Ausdruck der intelligiblen Tat selbst, kraft deren die Selbstgesetzgebung des reinen Willens und der praktischen Vernunft die Herrschaft über die empirisch-sinnlichen Triebe gewinnt.[1])

---

[1]) S. hierzu Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 4. Aufl., Bd. V, S. 289 ff. und die Einwände, die Troeltsch (a. a. O. S. 80 ff.) gegen Fischers Auffassung erhebt.

So bleibt auch für die Kantische Religionslehre die Freiheit zugleich das einzige Mysterium wie das einzige Erklärungsprinzip. Sie erleuchtet den eigentlichen Sinn und das Ziel der Glaubenslehren; aber von ihr selbst gibt es freilich, — aus Gründen, die die kritische Ethik dargelegt hat — keine weitere theoretische »Erklärung« mehr. Alles, was wir ihr gegenüber zu tun vermögen, besteht vielmehr darin, sie eben in ihrer »Unbegreiflichkeit« zu begreifen.[1]) Aber wir werden, indem wir auf diese Weise die Grenze unserer theoretischen Einsicht feststellen und anerkennen, damit nicht in ein bloßes mystisches Dunkel geführt: denn so wenig sich noch nach einem »Warum«, nach einem weiteren »Grunde« der Freiheit fragen läßt, so ist doch sie selbst und ihr Gehalt, in der unbedingten Forderung des Sollens, als ein schlechthin Gewisses und Notwendiges gegeben. Die Religion wie die Ethik drücken, eine jede in ihrer Sprache, diesen Gehalt aus; aber im Grunde bleibt er ein und derselbe, so wahr das sittliche Gesetz selbst dem Wesen nach nur eines ist, unter so vielen Formen und Symbolen wir es auch immer auszusprechen versuchen mögen.

So zeigt sich auch die Kantische Religionsphilosophie trotz aller Verwicklungen, die sie in sich schließt, dennoch von einem einheitlichen systematischen Grundgedanken beherrscht, während sich freilich in der Kantischen Religionsschrift diese Einheit nur bedingt und unzulänglich darstellen kann. Es ist daher verständlich, daß auch die erste Wirkung, die die »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« geübt hat, durchaus zwiespältig war. Die beiden Pole, zwischen denen sich die Beurteilung bewegte, werden sogleich sichtbar, wenn man dem Eindruck, den Goethe von dem Werk empfing, das Urteil Schillers gegenüberstellt. Goethe wandte sich mit Unwillen von der Schrift ab, in der er lediglich ein Zugeständnis an die kirchliche Orthodoxie und Dogmatik zu sehen vermochte; bitter bemerkt er in einem Briefe an Herder, Kant habe seinen Philosophenmantel freventlich »mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt würden, den Saum zu küssen.« Schiller hingegen, dessen Gefühl die Kantische Lehre

[1]) S. oben S. 278 ff.

vom »radikalen Bösen« zunächst nicht weniger widerstrebte, gab sich zuletzt der Kantischen Begriffsbestimmung und Beweisführung gefangen; denn er mußte hier in der Tat, wenngleich in einer eigentümlichen Verhüllung, den Grundgedanken der Kantischen Freiheitslehre wiedererkennen, den er sich seit langem innerlich angeeignet hatte. Auch er sprach freilich gegenüber Körner die Besorgnis aus, daß die Kantische Grundtendenz mißdeutet werden würde: während Kants Absicht nur gewesen sei, das Vorhandene nicht wegzuwerfen und er sich um deswillen sogar dazu verstanden habe, die Resultate des philosophischen Denkens an die Kindervernunft anzuknüpfen, würde sich die herrschende Dogmatik sofort des Ganzen bemächtigen und es für ihre Zwecke ausnutzen; — und so hätte Kant zuletzt doch nichts anderes getan, als das »morsche Gebäude der Dummheit zu flicken.« So skeptisch er indes die Wirkung der Kantischen Religionslehre beurteilt, so klar glaubte er über ihren eigentlichen Gehalt zu sein. Gegenüber dem Inhalt der Dogmen glaubte er bei Kant eine völlig unabhängige geistige Haltung feststellen zu können: Kant ginge damit so frei um, wie die griechischen Philosophen und Dichter es mit ihrer Mythologie getan hätten.[1]) Was die kirchliche Orthodoxie selbst betrifft, so konnte sie sich keinen Augenblick über den unüberbrückbaren Gegensatz hinwegtäuschen, in welchem die Kantische Überzeugung zu dem staatlich begünstigten und geforderten System stand. Noch suchte freilich die Regierung dem offenen Kampf aus dem Wege zu gehen. Auch als Kant die von der Zensur verbotene Abhandlung in Buchform veröffentlichte, regte sie sich zunächst nicht. Indessen mußte schon der Aufsatz Kants gegen Garve vom September 1793, der in bedrohlicher Weise von der allgemeinen Ethik auf die Staatslehre übergriff, und der nicht nur die religiöse Gewissensfreiheit, sondern auch die »Freiheit zu schreiben« als alleiniges Palladium der Volksrechte behauptete und aus den ersten Grundbegriffen des Naturrechts deduzierte, das Mißtrauen und die Besorgnis der politischen Gewalten von neuem wachrufen. Kant sah den Konflikt, der sich notwendig ergeben mußte, voraus und, so wenig er ihn suchte, so verschmähte er doch die ängstliche Zurückhaltung, die ihn allenfalls noch hätte abwenden können. »Ich

---

[1]) Goethe an Herder, 7. Juni 1793; Schiller an Körner, 28. Febr. 1793.

eile, hochgeschätzter Freund« — so schrieb er im Mai 1794 an Biester, als er ihm seinen Aufsatz »Das Ende aller Dinge« zusandte, — »Ihnen die versprochene Abhandlung zu überschicken, ehe noch das Ende Ihrer und meiner Schriftstellerei eintritt . . . Ich danke für die mir erteilte Nachricht und überzeugt, jederzeit gewissenhaft und gesetzmäßig gehandelt zu haben, sehe ich dem Ende dieser sonderbaren Veranstaltungen ruhig entgegen. Wenn neue Gesetze das gebieten, was meinen Grundsätzen nicht entgegen ist, so werde ich sie ebenso pünktlich befolgen; eben das wird geschehen, wenn sie bloß verbieten sollten, seine Grundsätze ganz, wie ich bisher getan habe, (und welches mir keineswegs leid tut) bekannt werden zu lassen. — Das Leben ist kurz, vornehmlich das, was nach schon verlebten 70 Jahren übrig bleibt; um das sorgenfrei zu Ende zu bringen, wird sich doch wohl ein Winkel der Erde ausfinden lassen.«[1]) Es ist gewiß keine Kampfesstimmung, die sich in diesen Worten ausspricht; aber immerhin war der Siebzigjährige, der mit all seinen Gewohnheiten und mit seiner gesamten Lebensordnung völlig in seiner Vaterstadt wurzelte und der es schon zwei Jahrzehnte zuvor als einen Instinkt seiner physischen und geistigen Natur bezeichnet hatte, jede äußere Veränderung zu fliehen, jetzt sogar bereit, seine Lehrstelle und sein Heimatsrecht in Preußen aufzugeben, wenn er anders seine Unabhängigkeit nicht bewahren konnte. Was den Aufsatz selbst betraf, den Kant an Biester übersandte, so enthielt er wiederum so deutliche Hinweise auf die Zeitlage und so bittere Lehren gegen die preußischen Machthaber, daß diese kaum mehr daran vorüberzugehen vermochten. »Das Christentum« — so hieß es hier — »hat außer der größten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflößt, noch etwas Liebenswürdiges in sich . . . Wenn man nun, um es recht gut zu machen, zum Christentum noch irgendeine Auktorität (wäre es auch die göttliche) hinzutut, die Absicht derselben mag auch noch so wohlmeinend und der Zweck auch wirklich noch so gut sein; so ist doch die Liebenswürdigkeit desselben verschwunden; denn es ist ein Widerspruch, jemanden zu gebieten, daß er etwas nicht allein tue, sondern es auch gern tun solle . . . Es ist also die liberale Denkungsart — gleichweit entfernt vom Sklavensinn und von Bandenlosigkeit —

---

[1]) An Biester, 18. Mai 1794.

wovon das Christentum für seine Lehre Effekt erwartet, durch die es die Herzen der Menschen für sich zu gewinnen vermag, deren Verstand schon durch die Vorstellung des Gesetzes ihrer Pflicht erleuchtet ist. Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks ist das, was ihnen die Gesetzgebung liebenswürdig macht . . . Sollte es mit dem Christentum einmal dahin kommen, daß es aufhörte, liebenswürdig zu sein (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Auktorität bewaffnet würde): so müßte, weil in moralischen Dingen keine Neutralität (noch weniger Koalition entgegengesetzter Prinzipien) stattfindet, eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden . . .: alsdann aber, weil das Christentum allgemeine Weltreligion zu sein zwar *bestimmt*, aber es zu werden von dem Schicksal nicht *begünstigt* sein würde, das (verkehrte) *Ende aller Dinge* in moralischer Rücksicht eintreten.«[1]) Diese Sätze sind freilich im Barockstil des Kantischen Alters verfaßt: aber ihr eigentlicher Sinn und ihre Tendenz war nichtsdestoweniger nicht mißzuverstehen. Die Regierung mußte sich entschließen, gegen den unbequemen Mahner vorzugehen, der aus dem Kreise der »tiefdenkenden Gelehrten«, in den sie ihn anfangs sicher eingeschlossen glaubte, allmählich mehr und mehr heraustrat, und der sich nun gegen sie sogar mit den Waffen des Spottes und der Satire wandte. So erging am 1. Oktober 1794 an Kant das bekannte königliche Handschreiben, in dem ihm zum Vorwurf gemacht wurde, daß er seine Philosophie schon lange »zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht« habe, und in dem er bei Vermeidung der königlichen Ungnade angewiesen wurde, sich künftighin nichts dergleichen zuschulden kommen zu lassen: »widrigenfalls Ihr Euch bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.«[2])

Kants Haltung gegenüber den Vorwürfen und Drohungen, die hier gegen ihn erhoben wurden, ist bekannt. Er wies in seinem Rechtfertigungsschreiben zuerst die Beschuldigung zurück,

---

[1]) Das Ende aller Dinge, W. VI, 422—424.

[2]) S. den Wortlaut des Handschreibens in der Vorrede zum „Streit der Fakultäten“ (W. VII, 316).

daß er als Lehrer der Jugend, d. h., wie er es verstehe, in seinen akademischen Vorlesungen jemals eine Beurteilung der Bibel und des Christentums eingemischt habe und er berief sich dafür auf den Charakter der Baumgartenschen Handbücher, die er stets zugrunde gelegt hätte und die eine solche Beziehung schon von selber ausschlössen. Auch habe er in seiner Schrift keineswegs »als Volkslehrer« gesprochen, sondern ausschließlich eine »Verhandlung unter Fakultätsgelehrten« beabsichtigt, so daß sie für das Publikum geradezu als ein unverständliches und verschlossenes Buch gelten müsse. Eine »Abwürdigung« des Christentums und der Bibel könne ferner seine Religionsschrift schon deshalb nicht enthalten, weil in ihr die Entwicklung der reinen Vernunftreligion, nicht die Kritik bestimmter historischer Glaubensformen das alleinige Thema bilde; im übrigen habe er, so weit er auf den Sondergehalt des Christentums eingegangen sei, keinen Zweifel daran gelassen, daß er in ihm die vollendetste geschichtliche Ausprägung des reinen Vernunftglaubens anerkenne. »Was den zweiten Punkt betrifft« — so schließt die Kantische Erklärung — »mir keine dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christentums künftighin zuschulden kommen zu lassen: so halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste, hiermit, als Ew. Königl. Majestät getreuester Untertan feierlichst zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde.«[1])

So gibt Kant in seiner Erwiderung gegen das königliche Reskript den Forderungen der Regierung praktisch in allen Punkten nach, wobei er für sich selbst eine Rechtfertigung dieses Zurückweichens nur darin zu finden sucht, daß er es durch eine Mentalreservation auf die Regierungs- und Lebensdauer Friedrich Wilhelms II. beschränkt. Der Zusatz, daß er sich »als S. Majest. getreuester Untertan« fortan zum Schweigen in religiösen Dingen verpflichte, sollte, wie Kant selbst später erklärt hat, ausdrücklich diesen Nebensinn in sich schließen. Man hat dieses Verhalten oft schroff getadelt; aber diese Vorwürfe haben zumeist den eigentlich entscheidenden Punkt nicht getroffen. Wenn Kant im Bewußtsein und Gefühl der philosophischen Lebensarbeit, die

---

[1]) S. Streit der Fakultäten (Vorrede). S. W. VII, 317—321.

noch vor ihm lag — er selbst hat diese Arbeit niemals für abgeschlossen gehalten und noch als Achtzigjähriger darüber geklagt, daß wichtige Teile von ihr noch unvollendet seien — sich dazu entschlossen hätte, auf den Kampf gegen das Wöllnersche Regime zu verzichten, weil dieser Kampf ihm die beste Lebens- und Arbeitskraft, die ihm noch verblieb, geraubt hätte, so wäre es beschränkt und kleinlich, hierüber mit ihm rechten zu wollen. Es ist das Grundrecht des Genies, sich seinen Weg und seine Aufgaben aus einer individuellen Notwendigkeit heraus, die zugleich die höchste sachliche Notwendigkeit ist, selbst zu bestimmen: und es bleibt immer kurzsichtig und unfruchtbar, an Stelle dieses inneren Maßstabs einen äußerlichen, abstrakt-doktrinären setzen zu wollen. Hätte Kant daher jetzt seine publizistische Tätigkeit geopfert oder auf eine günstigere Zeit verspart, um für die Bewältigung der anderweitigen Probleme, die seiner noch harrten, Raum und Muße zu gewinnen — so wäre jede Klage hierüber ungegründet. Aber es liegt in seiner Haltung gegenüber der Anklageschrift der Regierung freilich ein Zug, der zeigt, daß er dem Konflikt, den er so deutlich vorausgesehen und dem er so entschlossen entgegengegangen war, jetzt doch nicht mehr in voller innerer Freiheit der Entschließung gegenüberstand. Den Gedanken freilich eines auch nur scheinbaren Widerrufs wies er mit aller Entschiedenheit von sich. »Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung« — so lautet eine seiner Aufzeichnungen aus dieser Zeit — »ist niederträchtig; aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige, ist Untertanenpflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen.« Auch hier wog er somit, in seiner strengen und methodischen Art, das Gebiet und Ausmaß der einzelnen Pflichten sorgsam gegeneinander ab; aber er unterschätzte hierbei, ganz abgesehen von den persönlichen Befugnissen, die er sich gegen die herrschenden politischen Gewalten einräumte, zum mindesten die persönliche Macht, die er ihnen gegenüber wirklich besaß. »Wenn die Starken in der Welt« — so schrieb er um diese Zeit an Spener — »im Zustande eines Rausches sind, er mag nun von einem Hauche der Götter oder einer Mufette herrühren, so ist einem Pygmäen, dem seine Haut lieb ist, zu raten, daß er sich ja nicht in ihren Streit mische, sollte es auch durch die gelindesten und ehrfurchtsvollsten Zureden geschehen; am meisten deswegen, weil er von

diesen doch gar nicht gehört, von andern aber, die die Zuträger sind, mißgedeutet werden würde. — Ich trete von heute über 4 Wochen in mein siebzigstes Lebensjahr. Was kann man in diesem Alter noch Sonderliches auf Männer von Geist wirken zu wollen hoffen? Und auf den gemeinen Haufen? Das wäre verlorene, ja wohl gar zum Schaden desselben verwandte Arbeit. In diesem Reste eines halben Lebens ist es Alten wohl zu raten das »*non defensoribus istis tempus eget*« und sein Kräftemaß in Betrachtung zu ziehen, welches beinahe keinen andern Wunsch, als den der Ruhe und des Friedens übrig läßt.«[1]) Der ironische Unterton in diesen Sätzen ist unverkennbar; aber auf der andern Seite zeigen sie doch die ganze natürliche Schüchternheit und Befangenheit des einsamen Gelehrten und Denkers, der vor jeder Verwicklung in die »Welthändel« eine immer tiefere Scheu empfand. Nicht die Furcht, seine Stellung zu verlieren, war es, die für Kant hierbei entscheidend war; mit der Möglichkeit, sich von ihr zurückziehen zu müssen, hatte er vielmehr schon vorher gerechnet, ohne daß seine Haltung hierdurch beeinflußt worden wäre. Noch ferner lag ihm jede falsche Achtung vor Rang und Vornehmheit als solchen: alle Berichte über seinen persönlichen Verkehr mit dem König Friedrich Wilhelm II., den er bei den Krönungsfeierlichkeiten in Königsberg als Rektor der Universität zu begrüßen hatte, rühmen die Ungezwungenheit und den natürlichen Freimut, den er hierbei bewies. Aber über die Rolle, die der Einzelne im Ganzen eines absolutistisch regierten Staatswesens zu spielen vermag, dachte Kant freilich bescheiden genug. Hier hielt ihn jene Skepsis zurück, die ihn von früh an auf jede unmittelbar praktische Reformtätigkeit verzichten ließ. Was die Theorie der Sittlichkeit, der Religion und des Staatsrechts betraf, so glaubte er, sie bis zu dem Punkte geführt zu haben, von dem aus sie sich, in allmählichem schrittweisen Fortgang, ihren immer weitergehenden Einfluß auf die »Praxis« erobern konnte; aber hierbei selbst unmittelbar und tatkräftig Hand anzulegen fühlte er sich nicht berufen. Dabei dachte er freilich objektiv zweifellos zu gering von dem Einfluß, den seine Persönlichkeit hätte üben können, weil er dasjenige, was seine Philosophie als ideelle Macht im Gesamtleben der Nation bereits bedeutete, noch keineswegs völlig zu überblicken und abzuschätzen

---

[1]) An Spener, 22. März 1793.

vermochte. Hierin liegt vielleicht der eigentliche Mangel und der Irrtum in Kants Stellungnahme zu dem Reskript der preußischen Regierung: aber um ihn zu vermeiden, hätte er sich über seine geschichtliche Umgebung in ganz anderm Maße herausgehoben fühlen müssen, als es bei ihm je der Fall war, — hätte er auch seiner individuellen Person eine Kraft des unmittelbaren Einflusses zuschreiben müssen, die er ihr niemals zugestanden hat.

Innerhalb der Grenzen der philosophischen Spekulation aber bleibt Kants Denken nach wie vor auf die politischen Grundprobleme gerichtet, die jetzt eine neue Erweiterung und Vertiefung erfahren. Von der Konstitution des Einzelstaates greift die Frage über auf die Idee des Völkerbundes, die Kant in seiner Schrift »Zum ewigen Frieden« (1795) zu begründen und deren unerläßliche empirisch-geschichtlichen Vorbedingungen er festzustellen sucht. Im methodischen Sinne aber mußten alle die Gedankenreihen, die hier angeknüpft waren, wiederum auf eine einheitliche Grundlage zurückleiten, die bisher innerhalb des kritischen Systems noch keine selbständige und erschöpfende Behandlung erfahren hatte. Die Kantische Staatsauffassung ruht auf seiner Auffassung der Freiheitsidee; — aber der Gedanke der Freiheit reicht für sich allein nicht hin, den konkreten Begriff des Staates zu konstituieren. Wenn der Staat, seiner ideellen Aufgabe nach, auf die Sphäre der Freiheit hindeutet, so gehört er seinem tatsächlichen Bestand und seiner geschichtlichen Verwirklichung nach vielmehr der Sphäre des Zwanges an. Damit ist er in einen Gegensatz hineingestellt, den fortschreitend zu vermitteln gerade eine seiner wesentlichsten Bestimmungen ist. Schon die »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« hatte auf diesen Zusammenhang hingedeutet; aber ihr fehlte noch ein wichtiges Moment, durch welches erst der Widerstreit zwischen Zwang und Freiheit und die Verknüpfung zwischen beiden auf den schärfsten und genauesten Begriffsausdruck gebracht wird. Im Begriff des Zwangs liegt die notwendige Vorbereitung und Vorbedingung für den Begriff des Rechtes. Denn eben dies unterscheidet nach Kant die sittliche Pflicht von der Rechtspflicht, daß jene nicht nur nach der Handlung selber, sondern zugleich und vor allem nach ihrer subjektiven »Maxime« und Triebfeder fragt, während die Rechts-

pflicht von jeder derartigen Betrachtung abstrahiert, um lediglich die Handlung als solche in ihrem objektiven Bestand und Vollzug zu beurteilen. Die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben ist es, was ihre »Legalität« ausmacht, während ihre »Moralität« nur dann gesichert ist, wenn zugleich feststeht, daß sie aus der Idee der Pflicht, als dem alleinigen Beweggrund, hervorgegangen ist. Die letztere Übereinstimmung ist es, die, da sie auf ein rein Innerliches geht, lediglich geboten; die erstere ist es, die zugleich erzwungen werden kann. Die äußere Erzwingbarkeit einer Handlung ist daher mit dem Begriffe des Rechts selbst gesetzt. Das »strikte Recht« — bei dem von aller Mitwirkung von Moralbegriffen abgesehen wird — kann und muß »als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit, nach allgemeinen Gesetzen, zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden«. »So wie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objekte hat, was in Handlungen äußerlich ist, so ist das strikte Recht, nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist, dasjenige, welches keine andern Bestimmungsgründe der Willkür als die äußern fordert; denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein striktes (enges) Recht kann man also nur das völlig äußere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf dem Bewußtsein der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Gesetze; aber die Willkür darnach zu bestimmen, darf und kann es, wenn es rein sein soll, sich auf dieses Bewußtsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fußet sich deshalb auf dem Prinzip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann . . Recht und Befugnis zu zwingen bedeutet also einerlei. Das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit notwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Prinzip der allgemeinen Freiheit ist gleichsam die Konstruktion jenes Begriffs, d. i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung a priori, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. So wie wir nun in der reinen Mathematik die Eigenschaften ihres Objekts nicht unmittelbar vom Begriffe ableiten, sondern nur durch die Konstruktion des Begriffs entdecken können, so ist's nicht sowohl der Begriff des Rechts, als viel-

mehr der unter allgemeine Gesetze gebrachte, mit ihm zusammenstimmende durchgängig wechselseitige und gleiche Zwang, der die Darstellung jenes Begriffs möglich macht.«[1])

Diese Darstellung ist es, die Kant mit den »Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre«, die zu Beginn des Jahres 1797 erschienen, zu geben versucht. Sie bilden die letzte Schrift, die noch ganz dem Umkreis und dem Charakter der großen systematischen Hauptschriften angehört, indem sie für ein bestimmtes objektiv-geistiges Kulturgebiet ein allgemeines Prinzip aufstellt, aus welchem die Eigenart und die Notwendigkeit seines Aufbaus begreiflich gemacht werden soll. Schon für die »metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre«, die noch im selben Jahre folgen, ist dies nicht mehr im gleichen Maße der Fall. Denn das Prinzip der Ethik liegt hier als ein festgegründetes bereits voraus: jetzt handelt es sich nur noch darum, es durch eine Fülle von Anwendungen hindurch zu verfolgen, wobei sich die Darstellung Kants vielfach in eine mühselige Schematik und in eine dornenvolle Kasuistik verliert. Auch die Entwicklung des Privatrechts, die im ersten Teil der »Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre« gegeben wird, ist — mit ihrer Einteilung der Rechte, in persönliche, in dingliche und in dinglich-persönliche — von diesem immer mehr vorherrschenden Zuge zur Schematik, der die konkreten Einzelfragen vielfach gewaltsam ein- und untergeordnet werden, nicht frei; insbesondere Kants Konstruktion der Ehe als eines dinglich-persönlichen Rechtes ist in dieser Hinsicht bezeichnend. Zu größerer Freiheit des Überblicks erhebt sich die Betrachtung erst wieder, indem sie sich den Fragen des öffentlichen Rechts: des Staatsrechts und Völkerrechts zuwendet. Was Kant zuvor in seinen kurzen Abhandlungen vereinzelt dargelegt hatte, das erfährt jetzt seine Begründung und Ableitung aus einem einheitlichen Grundgedanken. Die Fragen der Souveränität des Herrschers und ihres Ursprungs aus der Volkssouveränität, die daraus herfließende Teilung der Gewalten und die Abgrenzung ihrer Rechte gegeneinander, werden in systematischer Vollständigkeit und zugleich in latenter Beziehung auf das empirisch-geschichtliche Detail erörtert. Die Methodik,

---

[1]) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; Einleitung § E (VII, 33 f.,) vgl. Einleit. III (VII, 19).

auf die sich Kant hierbei stützt, scheint freilich auf den ersten Blick von der naturrechtlichen Betrachtungsweise, die die Rechtsphilosophie der gesamten Aufklärungs- und Revolutionszeit beherrscht, in keinem Punkte verschieden zu sein. Die Lehre vom Gesellschaftsvertrag — insbesondere in der Ausbildung, die sie durch Rousseau erhalten hatte — wird hier überall als gültig vorausgesetzt. Aber noch einmal tritt hierbei jener Zug hervor, der bereits in der Abhandlung gegen Garve über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis sichtbar wurde, und der Kants Gesamtansicht, innerhalb der Entwicklung der naturrechtlichen Auffassung, ihr besonderes Gepräge verleiht. Der Sozialvertrag wird aus der Sphäre des Empirischen und des angeblich-Historischen rein und vollständig in die Sphäre der »Idee« gehoben. »Der Akt wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Kontrakt, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volke ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (universi) sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate habe einen Teil seiner angebornen äußern Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.«[1]) So verbürgt das »Intelligible« des Freiheitsgedankens für Kant das »Intelligible« des Staats- und Rechtsbegriffes und schützt es vor der Verwechslung mit einem rein Faktischen, das ausschließlich in den tatsächlich bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnissen gegründet ist.[2]) Die Gemeinschaft des Staatswesens, in die der Einzelne aufgenommen wird und an welche er sich als Einzelner ohne Vorbehalte hinzugeben hat, schließt dennoch durch ihre eigene ideale Natur eine Gesamtheit ideeller Bedingungen in sich, die sich in dem Satze zusammenfassen lassen, daß dasjenige, was das gesamte Volk nicht über sich selbst beschließen

---

[1]) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, § 47 (VII, 122).
[2]) Zum Ganzen vgl. oben S. 238 ff.

kann, auch kein Gesetzgeber über dasselbe beschließen darf.[1]) Dieser allgemeine Geist des ursprünglichen Vertrags stellt die Richtschnur und Norm für alle besonderen Regierungsarten und Regierungsformen dar, die »allmählich und kontinuierlich dahin zu verändern sind, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimmen und jene alte empirische (statutarische) Formen, welche bloß die Untertänigkeit des Volks zu bewirken dienten, sich in die ursprüngliche (rationale) auflösen, welche allein die Freiheit zum Prinzip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfassung im eigentlichen Sinne des Staats erforderlich ist und dahin auch dem Buchstaben nach endlich führen wird.«[2])

Wenn es sich hier um die allgemeinsten Grundfragen der Rechts- und Staatsphilosophie handelt, so kommt Kant in seiner folgenden Schrift wieder auf die persönlichen Erfahrungen zurück, die er in seinem literarischen und philosophischen Wirken mit den bestehenden staatlichen Mächten gemacht hatte. Äußerlich freilich tritt diese Beziehung — außer in der Vorrede der Schrift — kaum zu Tage; aber sie bildet deutlich das Motiv, aus dem ihr Grundgedanke entstanden ist und aus dem ihr ganzer Aufbau sich erklärt. Noch einmal ist es das System der Wissenschaften und die Verknüpfung und Ordnung seiner Hauptglieder, die Kant hier festzustellen unternimmt: aber statt die Wissenschaften in ihrem Gehalt und in ihren sachlichen Voraussetzungen zu untersuchen, faßt er sie jetzt ausschließlich von der Seite des Verhältnisses, das sie zum Staate und zur Staatsverwaltung eingehen. Es ist nicht sowohl ihr logischer Bestand, als vielmehr ihr fachmäßiger Betrieb, der hier in Frage steht und für den ein festes Prinzip gefordert wird. Der Streit der Wissenschaften ist kraft dieser Wendung der Betrach-

---

[1]) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (VII, 135). Zu Kants Rechtslehre vgl. jetzt besonders Erich Cassirer, Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie, Berlin 1919.

[2]) a. a. O., § 52; VII, 148 f.

tung zu einem Streit der Fakultäten geworden. Denn der Staat zum mindesten braucht von den Wissenschaften nur insoweit Notiz zu nehmen, als sie ihm als bestimmte Verbände mit festen Abgrenzungen gegeneinander, als selbständige, auf geschichtlichem Recht fußende Korporationen gegenübertreten. Erst in dieser ihrer äußerlichen Formung erkennt er sie als Glieder seiner eigenen Organisation an, für die er ebensowohl ein Aufsichtsrecht als eine Schutzpflicht übernimmt. So wird unter diesem Gesichtspunkt freilich die gesamte Wissenschaft nur nach ihrer Stellung innerhalb der politischen Gesamthierarchie erwogen und gewürdigt; so darf der Forscher hier nur insoweit auf Gehör rechnen, als er sich zugleich als Beauftragter und Beamter des Staates ausweisen kann. In der Tat ist es diese Fragestellung, die Kant im »Streit der Fakultäten« durchgehend festhält: aber mitten in der trockenen Gründlichkeit, mit welcher er sie durchführt, spürt man deutlich eine Freiheit des Humors, die noch einmal an den Stil der Kantischen Jugendwerke gemahnt. Und auch hier ist, wie in diesen Werken, der Humor nur der Ausdruck und Widerschein einer innerlichen philosophischen Selbstbefreiung. Diese Selbstbefreiung, wie sie Kant gemäß und natürlich war, bestand darin, daß er den persönlichen Konflikt mit der Staatsgewalt, den er soeben durchlebt hatte, in einen methodischen Konflikt zu verwandeln und daß er ihn als solchen zu schlichten suchte. Indem er sich, mit absichtlicher Verengung des gedanklichen Gesichtskreises, ganz in den Standpunkt des politischen Praktikers einstellt, sucht er, von eben diesem Standpunkt aus, das Recht und die unantastbare Freiheit der philosophischen Theorie und der Wissenschaft zu erweisen. Durch die angenommene Haltung und Absicht des Politikers scheint somit hier überall die wahre Ansicht und Gesinnung des kritischen Denkers hindurch: und diese Doppelheit ist es, die dem »Streit der Fakultäten« jene Mischung von heiter-überlegener Ironie und von gehaltenem sachlichen Ernst gibt, die den eigentümlichen Charakter des Werkes ausmacht.

Der ironische Unterton wird bereits in der ersten Abgrenzung vernehmlich, in welcher Kant, in Anknüpfung an die Tradition, die theologische, die juristische und die medizinische Fakultät, als die »oberen« Fakultaten von der »unteren« philosophischen Fakultät unterscheidet. Der Ursprung dieser herkömmlichen Unterscheidung ist, wie er bemerkt, leicht erkennbar: sie stammt von

der Regierung her, der es ja niemals um das Wissen als solches, sondern lediglich um die Wirkungen zu tun ist, die sie von ihm auf das Volk erwartet. Aus diesem Grunde sanktioniert sie zwar gewisse Lehren, von denen sie sich einen nützlichen Einfluß verspricht, aber sie läßt sich nicht dazu herab, selbst irgendeine bestimmte Lehre aufzustellen. »Sie lehrt nicht, sondern befehligt nur die, welche lehren (mit der Wahrheit mag es bewandt sein, wie es wolle), weil sie sich bei der Antretung ihres Amts durch einen Vertrag mit der Regierung verstanden haben. — Eine Regierung, die sich mit den Lehren, also auch mit der Erweiterung oder Verbesserung der Wissenschaften befaßte, mithin selbst in höchster Person den Gelehrten spielen wollte, würde sich durch diese Pedanterei nur um die ihr schuldige Achtung bringen, und es ist unter ihrer Würde, sich mit dem Volk (dem Gelehrtenstande desselben) gemein zu machen, welches keinen Scherz versteht und alle, die sich mit Wissenschaften bemengen, über einen Kamm schiert.« In diesem Sinne verpflichtet sie, kraft ihrer obrigkeitlichen Befugnis, die einzelnen Wissenschaften auf bestimmte Statute, da es für sie »Wahrheit« nicht anders als in der Form solcher Statute geben kann und nicht zu geben braucht. Dem Theologen wird die Bibel, dem Juristen das allgemeine Landrecht, dem Arzt die Medizinalordnung als Regel und Richtschnur vorgeschrieben. Die pünktliche Innehaltung dieser Regel ist es, was der Theologie, der Jurisprudenz und Medizin ihre Stellung im öffentlichen Leben sichert und was sie damit zur Würde und zur Qualität einer »oberen« Fakultät erhebt. Nur eines: das Wissen selbst, um des reinen Wissens willen, ist bei dieser Anordnung und Einteilung leer ausgegangen, weil von ihm eine wesentliche Leistung für unmittelbare praktische Ziele nicht zu erwarten steht. Will man auch ihm noch einen Platz zugestehen, so wird es sich füglich mit dem Rang einer »unteren Fakultät« begnügen müssen. In ihr bleibt die Vernunft frei und vom Befehle der Regierung unabhängig, aber sie bleibt eben damit auch unwirksam, und muß sich bescheiden, auf den Gang der Geschäfte ohne Einfluß zu sein. Was in sachlicher Hinsicht ihr unveräußerliches Vorrecht ist, das weist ihr somit in der konventionellen Schätzung die letzte Stelle an. Die philosophische Fakultät steht als solche ganz außerhalb des Kreises des Befehlens und Gehorchens: und es liegt in der Natur des Menschen, „daß der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demütiger Diener

eines andern ist, sich doch vornehmer dünkt, als ein anderer, der zwar frei ist, aber niemanden zu befehlen hat."[1])

Aus diesem verschiedenen Rechtsgrund der Fakultäten ergibt sich nun ein »gesetzlicher Widerstreit« zwischen ihnen: ein Gegensatz, der in ihrem Wesen selbst gegründet ist und der daher nicht durch irgendwelchen Vergleich aus der Welt geschafft werden kann, sondern bestehen bleiben und durchgefochten werden muß. Als Teile und Mitglieder der staatlichen Hierarchie bleiben die „oberen Fakultäten" immer ebenso sehr durch die Begierde zu herrschen, wie durch die Begierde zu wissen bestimmt, während die philosophische Fakultät, sofern sie ihrer Aufgabe getreu bleiben will, alle ihre Weisungen ausschließlich von dieser letzteren zu empfangen hat. So ist ihre natürliche Stellung die der Opposition, jedoch einer solchen Opposition, wie sie für das Gedeihen und den positiven Fortschritt des Ganzen selbst förderlich und unentbehrlich ist. Die philosophische Fakultät vertritt den ewigen Widerstreit des »Rationalen« gegen alles bloß »Statutarische«, der wissenschaftlichen Vernunft gegen die Macht und gegen das Herkommen. In dieser ihrer Grundfunktion darf sie auch vom Staate, sofern er seinen eigenen Nutzen und seine eigene Bestimmung richtig versteht, nicht gehemmt und eingeschränkt werden. Nur dies darf der Staat von ihr fordern, daß sie nicht unmittelbar in sein Verwaltungsgetriebe eingreift. Die Belehrung und Ausbildung der Geschäftsleute, die er für seine Zwecke braucht, bleibt den oberen Fakultäten überlassen, die hierfür unter seiner gesetzlichen Oberaufsicht stehen. Aber freilich darf auch umgekehrt von den Mitgliedern der obern Fakultäten erwartet werden, daß sie aus den Grenzen, die ihnen gezogen sind, nicht heraustreten. Beruft der biblische Theolog sich für irgendeinen seiner Sätze auf die Vernunft, »so überspringt er (wie der Bruder des Romulus) die Mauer des alleinseligmachenden Kirchenglaubens und verläuft sich in das offene, freie Feld der eigenen Beurteilung und Philosophie, wo er, der geistlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt ist.« Ebenso hat der Jurist als bestallter richterlicher Beamter die bestehenden Rechtsverordnungen lediglich anzuwenden, und es wäre ungereimt, wenn er statt dessen zuvor den Beweis, daß sie der Vernunft gemäß sind, fordern oder führen wollte.

---

[1]) Streit der Fakultäten, Erster Abschnitt, Einleitung (VII, 329).

Nur die philosophische Fakultät kann sich, als Hüterin der reinen Theorie, dieses Beweises niemals für überhoben erachten. Denn es kann zwar geschehen, daß man eine praktische Lehre aus Gehorsam befolgt; »sie aber darum, weil es befohlen ist, für wahr anzunehmen, ist nicht allein objektiv (als ein Urteil das nicht sein sollte), sondern auch subjektiv (als ein solches, welches kein Mensch fällen kann) schlechterdings unmöglich.«[1]) Es kann demnach, wenn über Wahrheit und Unwahrheit, nicht über Nutzen und Schaden einer Lehre gestritten wird, kein höheres Prinzip als die Vernunft geben: ihre Autonomie in irgendeiner Weise einzuschränken, hieße nichts anderes, als den Wesensbegriff der Wahrheit selbst aufheben.

Welche Folgerungen sich hieraus für den Streit zwischen Vernunftreligion und Kirchenglauben, zwischen der reinen Religionsphilosophie und der biblischen Orthodoxie ergeben, — dies hat bereits die Kantische Religionsschrift vollständig dargelegt. Was der »Streit der Fakultäten« hierüber ausführt, ist nur die Ergänzung und Bestätigung der früheren Darlegungen, in der die Erinnerung an die Einzelphasen des persönlichen Kampfes, den Kant hier zu führen hatte, überall nachklingt. Eine neue Wendung nimmt indessen die Betrachtung, indem sie — in der Form der Erörterung des Streites zwischen der juristischen und philosophischen Fakultät — die Frage nach dem Verhältnis zwischen den naturrechtlichen und den positiv rechtlichen Grundlagen der Staatsverfassung in Angriff nimmt. Ist alles Recht lediglich der Ausdruck der wirklichen empirischen Machtverhältnisse und läßt es sich in sie, als seinen eigentlichen Grund, auflösen oder wirkt in ihm ein ideeller Faktor mit, der sich langsam und stetig auch als politisch-wirksamer Faktor geltend macht? Die Antwort, die auf diese Frage erteilt wird, schließt nach Kant nichts Geringeres in sich, als das Urteil darüber, ob die menschliche Geschichte und das menschliche Geschlecht im Aufstieg und im beständigen Fortschritt zum Besseren begriffen sind oder ob beide mit geringen Schwankungen auf einerlei Stufe der Vollendung beharren oder auch im Ganzen dem Verfall und Rückgang ausgesetzt sind. Versucht man vom Standpunkt der bloßen Glückseligkeitsbetrachtung hierüber eine Entscheidung zu gewinnen, so kann sie nicht wohl anders als negativ ausfallen: Rousseaus Pessimismus

---

[1]) VII, 337.

gegenüber der Kultur behält hier unbedingt recht. Der Eudämonismus mit seinen sanguinischen Hoffnungen scheint unhaltbar zu sein und zugunsten einer weissagenden Menschengeschichte in Ansehung des immerwährenden weitern Fortschreitens auf der Bahn des Guten wenig zu versprechen.[1]) Aber hier greift sogleich die methodische Erwägung ein, daß auf rein empirischem Wege das Problem überhaupt nicht zur Klärung und zur Lösung gebracht werden kann. Denn schon daß die Frage nach dem sittlichen Fortschritt der Menschheit aufgeworfen wird, ist paradox: handelt es sich doch hierbei um den Versuch etwas vorauszusehen, was seinem Wesen nach nicht vorausgesehen werden kann und nicht vorausgesehen werden soll. Das Schicksal des Menschengeschlechts ist kein Fatum, das ihm durch irgendeine blinde »Natur« oder »Vorsehung« auferlegt ist, sondern es ist das Ergebnis und das Werk seiner eigenen freien Selbstbestimmung. Wie aber will man den Gang und Weg, den diese intelligible Bestimmung nimmt, in dem empirisch-kausalen Ablauf der Ereignisse, in der bloßen Folge der Erscheinungen verfolgen und sichtbar machen? Da beide Gebiete an keinem Punkte zur wirklichen Deckung zu bringen sind, so ist eine Beziehung dieser Art nur dadurch möglich, daß die Erscheinungswelt, d. h. der Fortgang der geschichtlichen Weltereignisse, zum mindesten ein symbolisches Geschehnis in sich schließt, dessen Ausdeutung uns von selbst und notwendig auf das Reich der Freiheit zurückführt. Gibt es ein solches Geschichtszeichen, an welches sich die Hoffnung und Erwartung, daß das Menschengeschlecht als Ganzes in ständigem Fortschritt begriffen ist, anknüpfen läßt? Auf diese Frage antwortet Kant mit dem Hinweis auf die französische Revolution, die hier freilich nicht nach ihrem empirischen Verlauf und Ertrag, sondern ausschließlich nach ihrem ideellen Sinn und nach ihrer Tendenz zu verstehen ist. »Diese Begebenheit besteht nicht etwa in wichtigen, von Menschen verrichteten Taten oder Untaten, wodurch, was groß war, unter Menschen klein oder was klein war, groß gemacht wird, und wie gleich als durch Zauberei alte glänzende Staatsgebäude verschwinden, und andere an deren Statt wie aus den Tiefen der Erde hervorkommen. Nein: nichts von allem dem. Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verrät und

---

[1]) VII, 394.

eine so allgemeine und doch uneigennützige Teilnehmung der Spielenden . . . laut werden läßt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen, und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben wenigstens in der Anlage beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solches ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht. Die Revolution eines geistreichen Volkes, die wir in unsern Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greueltaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.« Auf die Gewißheit dieser Anlage gründet sich die Hoffnung der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung im Verhältnis der Einzelnen zum Staate und im Verhältnis der Einzelstaaten untereinander. Ein Phänomen, wie es die französische Revolution war, vergißt sich nicht mehr, weil es ein Vermögen zum Besseren in der menschlichen Natur aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit nach inneren Rechtsprinzipien im Menschengeschlechte vereinigt. Jetzt zeigt sich, daß das Ideal des Staates, wie es die großen Sozialtheoretiker als das Ideal einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Konstitution erdacht haben, kein leeres Hirngespinst, sondern die Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt ist. Und mit dieser Einsicht hört auch der »ewige Friede« auf, ein bloßer Traum zu sein: „denn die Gründung einer dem Geiste nach streng demokratischen und republikanischen Verfassung im Innern bietet auch nach außen hin — wie bereits die Schrift »zum ewigen Frieden« dargetan hatte — die Gewähr dafür, daß die Absicht zur widerrechtlichen Unterdrückung eines Volkes durch das andere, sowie die Mittel zur Erreichung dieser Absicht mehr und mehr geschwächt werden, so daß die Annäherung an

den »weltbürgerlichen« Zustand sich auch in der Geschichte der Völker fortschreitend vollzieht.[1])

Mit dem Ausblick auf dieses Ziel der Menschheitsgeschichte, in dem die Freiheitsidee ihre konkrete Erfüllung und ihre empirisch-politische Verwirklichung finden soll, schließt Kants philosophische Wirksamkeit ab. Der Freiheitsgedanke bildet das Ende seiner Philosophie, wie er Anfang und Mitte von ihr gebildet hatte. Denn was sich in Kants schriftstellerischer Tätigkeit an diese Erörterungen noch anschließt, ist nur noch eine spärliche literarische Nachlese, die dem eigentlichen Inhalt des philosophischen Systems keinen Zug mehr hinzufügt. Schon der letzte Abschnitt des »Streites der Fakultäten«, der den Streit der philosophischen mit der medizinischen Fakultät behandelt, ist nur äußerlich angefügt: in Wahrheit handelt es sich in dieser Abhandlung „von der Macht des Gemüts durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein" nur um eine Anzahl lose aneinandergereihter diätetischer Vorschriften, die Kant in persönlicher Erfahrung und in methodischer Selbstbeobachtung an sich selbst erprobt hatte. Auch die Anthropologie vom Jahre 1798 kann sich nach Gehalt und Aufbau den eigentlichen systematischen Hauptwerken in keiner Weise an die Seite stellen: sie faßt nur „in pragmatischer Hinsicht" das reiche Material zur Menschengeschichte und Menschenkunde zusammen, das Kant während eines langen Lebens aus eigener Beobachtung und aus fremden Quellen gesammelt und durch die Notizen und Vorarbeiten für seine Vorlesungen immer von neuem bereichert hatte. Dagegen ist dasjenige Werk, dem Kants ganze innere Teilnahme in dieser letzten Zeit galt, und das er selbst als dem Ganzen seiner systematischen Arbeit unmittelbar zugehörig ansah, nicht mehr zur Reife gelangt, so unablässig Kant bis in die letzten abschließenden Lebensjahre hinein und bis zum völligen Erlöschen seiner körperlichen und geistigen Kräfte sich auch um seine Fortführung bemühte. Mit immer erneuter Willensanstrengung wandte er sich diesem Werke vom „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" zu,

---

[1]) Zum Ganzen s. Bd. VII, 391—404; vgl. Zum ewigen Frieden, VI, S. 427—474.

das weiterhin zu einer vollständigen und abschließenden Übersicht des »Systems der reinen Philosophie in ihrem Zusammenhang« hinführen sollte. Übereinstimmend bezeugen seine Biographen, mit welcher Liebe er an dieser Schrift hing, von der er »mit einer wahren Begeisterung« zu sprechen pflegte und die er häufig für »sein wichtigstes Werk« erklärte.[1]) Oft glaubte er unmittelbar vor dem Abschluß dieses »Chef d'œuvre« zu stehen, glaubte er, nur noch einer kurzen Redaktion der Handschrift zu bedürfen, um sodann dieses »sein System vollendendes Ganze« herausgeben zu können.[2]) War es lediglich eine natürliche Selbsttäuschung des Greises, die ihn zu diesem Urteil verleitete? Man ist versucht, es anzunehmen, wenn man die äußere Form des Manuskripts betrachtet.[3]) In zahllosen Wiederholungen kehren hier immer die gleichen Sätze und Wendungen wieder; in bunter Mischung folgen einander Wichtiges und Nebensächliches; nirgends findet sich eine durchgeführte systematische Disposition und ein strenger Aufbau und Fortschritt des Gedankens. Und dennoch zeigt sich, je weiter man liest, daß der eigentliche Mangel nicht sowohl die Gedanken selbst, als vielmehr ihre Darstellung betrifft. Es ist als habe die schöpferische originale Kraft des Denkens bei Kant länger standgehalten, als die untergeordneten Kräfte der Ordnung und Gliederung. Sein Gedächtnis versagt; seine Erinnerung reicht nicht hin, sich bei der Niederschrift des Endes eines Satzes seinen Anfang zu vergegenwärtigen, die stilistischen Perioden verwirren sich ihm: und doch leuchten bisweilen mitten aus diesem Chaos einzelne Gedanken von erstaunlicher Kraft und Tiefe auf — Gedanken, die in der Tat geeignet sind, das Ganze des Systems noch einmal zu erhellen und bis in seine letzten Gründe hin sichtbar zu machen. Insbesondere über die methodische Bedeutung des Gegensatzes von »Ding an sich« und »Erscheinung« finden sich hier Aufschlüsse, die man in gleicher Bestimmtheit und Schärfe in den früheren Werken vergebens

---

[1]) S. Jachmann, Dritter Brief, S. 17 f.; Wasianski S. 95.

[2]) Vgl. Hasse, Letzte Äußerungen Kants von einem seiner Tischgenossen, Königsberg 1804, S. 21 ff.

[3]) Teile des Manuskripts sind von Rudolf Reicke unter dem Titel: Ein ungedrucktes Werk Kants aus seinen letzten Lebensjahren in der Altpreußischen Monatsschrift, Jahrg. 1882—84, veröffentlicht worden. Zum Inhalt des gesamten Werkes vgl. jetzt besonders die Darstellung von Erich Adickes, Kants Opus posthumum, Berlin 1920.

suchen würde. Der Versuch freilich, den gedanklichen Gehalt des Alterswerks im Einzelnen ausmünzen zu wollen, scheint, angesichts des Zustandes der Handschrift, wohl für immer vergeblich bleiben zu müssen — und so wächst, je weiter man sich in die bisher veröffentlichten Proben aus dem Werk vertieft, nur das schmerzliche Bedauern darüber, daß es Kant selbst nicht mehr gegönnt war, diesen Schatz noch zu heben. —

Noch im Jahre 1795 konnte Wilhelm von Humboldt, nach Nachrichten, die er aus Memel empfing, an Schiller berichten, daß Kant noch eine ungeheure Menge unbearbeiteter Ideen im Kopfe trage, die er alle noch in einer gewissen Reihe auszuarbeiten gedenke: wobei er freilich wohl die Länge seines noch übrigen Lebens mehr nach der Menge jenes Vorrats, als nach der gewöhnlichen Wahrscheinlichkeit berechne.[1]) Schiller selbst fand in der gegen Schlosser gerichteten »Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie«, die Kant im Jahre 1797 herausgab, noch einen frischen und wahrhaft jugendlichen Zug, den man — wie er in einem Schreiben an Goethe hinzufügt — beinahe ästhetisch nennen könnte, wenn man nicht durch die gräuliche Form, die man einen philosophischen Kanzleistil nennen könnte, in Verlegenheit gesetzt würde.[2]) Aus persönlichem Umgang berichtet der junge Graf von Purgstall über den tiefen Eindruck, den er im April 1795 von Kants Vorlesungen empfing und über die Helle und Klarheit, die sich durch sie über sein ganzes Denken verbreitet habe; und Kants Kollege Poerschke bezeugt in einem Brief an Fichte vom Jahre 1798, daß Kants Geist noch nicht erloschen sei, wenngleich er die Fähigkeit zu anhaltender Denkarbeit nicht mehr besitze.[3]) Auch in der Leitung persönlicher Angelegenheiten und in der Führung seiner Amtsgeschäfte bewies Kant um diese Zeit noch vielfach, daß seine alte Willens- und Tatkraft ihn nicht verlassen hatte. Seine Vorlesungen hatte er freilich mit dem Sommer 1796 aufgegeben: am 23. Juli 1796 scheint er zum letztenmal das Katheder bestiegen zu haben.[4])

---

[1]) Humboldt an Schiller, Briefwechsel (Ausg. Leitzmann), S. 153.

[2]) Schiller an Goethe, 22. September 1797.

[3]) Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, hersg. von J. H. Fichte, II, 451.

[4]) S. über diese Frage das Material bei Arnoldt, Beiträge zu dem

Auch die Führung des Rektorats lehnte er, als sie ihm im Jahre 1796 nochmals angeboten wurde, mit dem Hinweis auf sein Alter und seine körperliche Schwäche ab.[1]) Als jedoch zwei Jahre darauf der Versuch gemacht wurde, ihm seine Funktionen innerhalb des Senats der Universität zu beschränken und an seiner Stelle einen »Adjunkten« einzusetzen, der seine Rechte für ihn wahrnehmen und seine Geschäfte führen sollte, lehnte er sich in kraftvollen Worten und in bündiger juristischer Beweisführung gegen ein derartiges Ansinnen auf.[2]) Das schmerzliche Gefühl freilich, »einen völligen Abschluß seiner Rechnung in Sachen, welche das Ganze der Philosophie betreffen«, vor sich liegen zu sehen und dieses Ziel doch nicht mehr erreichen zu können, verließ ihn seit dieser Zeit nicht mehr: er selbst hat es in einem Briefe an Garve einen »tantalischen Schmerz« genannt.[3]) Trotz der inneren Neigung, die ihn mit Gewalt immer wieder zu dem Haupt- und Grundthema dieser Zeit, zu dem Problem des »Übergangs von der Metaphysik zur Physik«, zurückführte, wies er jetzt Fragen nach seinen philosophischen Arbeiten zumeist mit klarer Einsicht und Selbstbescheidung zurück. „Ach was kann das sein, *sarcinas colligere!* Daran kann ich jetzt nur noch denken" — so hat er nach dem Bericht Borowskis damals oft zu Freunden geäußert.[4])

Es ist eine merkwürdige literarische Fügung, daß wir über keinen Abschnitt von Kants Leben so genau und eingehend wie über diesen letzten unterrichtet sind. In den Berichten seines treuen Freundes und Pflegers, des Pfarrers Wasianski, die gerade durch ihre Einfachheit und ruhige Sachlichkeit ergreifend sind, können wir von Jahr zu Jahr, fast von Woche zu Woche die einzelnen Phasen des vollständigen Verfalls verfolgen. Auf die Einzelheiten dieser Berichte brauchen wir indes, da sie über eine bloße Krankheitsgeschichte nicht hinausreichen, hier nicht näher einzugehen. Von einem „durchreisenden Gelehrten", der Kant

---

Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit, sowie bei Arthur Warda, Altpreuß. Monatsschrift, Bd. XXXVIII, S. 75 ff.

[1]) Brief an den Rektor vom 26. Februar 1796. (Briefe, Akad.-Ausg., III, 461 f.)

[2]) An den Senat, 3. Dezember 1797. (X, 330 f.)

[3]) An Garve, 21. September 1798. (X, 351.)

[4]) Borowski, a. a. O., S. 184.

etwa zwei Jahre vor seinem Tode besuchte, berichtet Wasianski die Äußerung, er habe nicht Kant, sondern nur Kants Hülle gesehen.[1]) Immer mehr empfand jetzt Kant selbst das Drückende solcher Besuche, zu denen teils wirkliches persönliches Interesse, teils die bloße Neugier, noch immer viele verlockte. „An mir" — so pflegte er solchen Besuchern auf ihre Komplimente zu erwidern — „sehen Sie einen alten abgelebten hinfälligen und schwachen Mann." Im Dezember 1803 konnte er seinen Namen nicht mehr schreiben, auch keinen Ausdruck des gemeinen Lebens mehr fassen; schließlich begann er alle, die um ihn herum waren, zu verkennen. Nur die Grundzüge seines Charakters blieben ihm, auch beim Versagen der intellektuellen Kräfte, getreu; und man kann dem, was Wasianski hierüber berichtet, um so uneingeschränkter Glauben schenken, als seine Darstellung überall auf den Ton der schlichtesten Wahrheit gestimmt ist und alles schmückende rhetorische Beiwerk verschmäht. „Jeder Tag" — so berichtet er über seinen Umgang mit Kant in den letzten Jahren — „brachte mir Gewinn; denn täglich entdeckte ich eine liebenswürdige Seite seines guten Herzens mehr; täglich erhielt ich neue Versicherungen seines Zutrauens . . Kants Größe als Gelehrter und Denker ist der Welt bekannt, ich kann sie nicht würdigen; aber die feinsten Züge seiner bescheidenen Gutmütigkeit hat keiner so zu beobachten Gelegenheit gehabt als ich." „Es gab noch immer einige Augenblicke, in denen sein großer Verstand, wenn gleich nicht mehr so blendend wie damals hervorstrahlte, doch noch immer sichtbar war, und in denen desto mehr sein gutes Herz hervorleuchtete. Er erkannte in den Stunden, in denen er seiner Schwäche weniger unterlag, jede sein Schicksal ihm erleichternde Vorkehrung mit gerührtem Dank gegen mich und mit tätigem gegen seinen Diener, dessen äußerst beschwerliche Mühe und unermüdete Treue er mit bedeutenden Geschenken belohnte." Es ist besonders ein Vorfall aus Kants letzten Lebenstagen, den Wasianski aufbewahrt hat, der die Erhaltung der feinen menschlichen Züge in Kants Persönlichkeit deutlicher sichtbar macht, als alle nur mittelbare Charakteristik es zu tun vermöchte. »Am 3. Februar" — etwa eine Woche vor Kants Tode — „schienen alle Triebfedern des Lebens gänzlich erschlafft zu sein, und völlig nachzulassen, denn von diesem

---

[1]) Wasianski, S. 202.

Tage an aß er eigentlich nichts mehr. Seine Existenz schien nur noch die Wirkung einer Art von Schwungkraft nach einer 80jährigen Bewegung zu sein. Sein Arzt hatte mit mir Abrede genommen, ihn um eine bestimmte Stunde zu besuchen und dabei meine Anwesenheit gewünscht . . . Als er ihn besuchte und Kant beinahe nichts mehr sehen konnte, so sagte ich ihm, daß sein Arzt käme. Kant steht vom Stuhle auf, reicht seinem Arzte die Hand, und spricht darauf von Posten, wiederholt dies Wort oft in einem Tone, als wolle er ausgeholfen sein. Der Arzt beruhigt ihn damit, daß auf der Post alles bestellt sei, weil er diese Äußerung für Phantasie hält. Kant sagt: „viele Posten, beschwerliche Posten", bald wieder „viele Güte", bald wieder „Dankbarkeit", alles ohne Verbindung, doch mit zunehmender Wärme und mehrerem Bewußtsein seiner selbst. Ich erriet indessen seine Meinung sehr wohl. Er wollte sagen, bei den vielen und beschwerlichen Posten, besonders bei dem Rektorat, sei es viele Güte von seinem Arzt, daß er ihn besuche. „Ganz recht", war Kants Antwort, der noch immerfort stand und vor Schwäche fast hinsank. Der Arzt bittet ihn, sich zu setzen. Kant zaudert verlegen und unruhig. Ich war mit seiner Denkungsart zu bekannt, als daß ich mich in der eigentlichen Ursache der Verzögerung hätte irren sollen, weshalb Kant seine ermüdende und ihn schwächende Stellung nicht änderte. Ich machte den Arzt auf die wahre Ursache, nämlich die feine Denkungsart und das artige Benehmen Kants aufmerksam und gab ihm die Versicherung, daß Kant sich sogleich setzen würde, wenn er, als Fremder, nur erst würde Platz genommen haben. Der Arzt schien diesen Grund in Zweifel zu ziehen, wurde aber bald von der Wahrheit meiner Behauptung überzeugt und fast zu Tränen gerührt, als Kant nach Sammlung seiner Kräfte mit einer erzwungenen Stärke sagte: „Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen." Das ist ein edler, feiner und guter Mann! riefen wir wie aus einem Munde uns zu.«

Es ist eine zufällige, aus einer besonderen Lage entstandene Äußerung, die uns hier berichtet wird; aber sie hat, wenn man sie im Ganzen von Kants Persönlichkeit betrachtet, einen allgemeinen und symbolischen Wert. Kants Biographen erzählen, daß zu einer Zeit, in der es ihm bereits schwer fiel, gewöhnlichen Alltagsgesprächen zu folgen, seine Fassungsgabe für allgemeine Ideen unvermindert erhalten war: man brauchte nur das

Gespräch auf ein allgemein-philosophisches oder wissenschaftliches Thema zu lenken, um ihn sofort zu lebhafter Teilnahme zu bestimmen. Wie sich in diesem Zuge die Kraft und Dauer der theoretischen Grundideen in Kants Geist bezeugt, — so spiegelt sich in dem, was von den Äußerungen seines Charakters in den letzten Jahren berichtet wird, noch einmal die durchgehende und beherrschende Richtung seines Willens wieder. Er war und blieb — so äußert sich Wasianski — »der determinierte Mann, dessen schwacher Fuß oft, dessen starke Seele nie wankte.« So schwer es ihm oft fiel, einen einfachen auf eine gegenwärtige und konkrete Lage bezüglichen Entschluß zu fassen, so verharrte er doch, auch unter den für ihn schwierigsten Umständen, auf seiner Entscheidung, sobald er sie einmal gefaßt und sie sich, in einer bewußt formulierten »Maxime«, gerechtfertigt hatte. Und neben dieser Energie und Konsequenz des Wollens trat auch die eigentümliche Zartheit seines persönlichen Wesens immer wieder zu Tage. Charlotte von Schiller hat von Kant gesagt, er wäre eine der größten Erscheinungen der Menschheit überhaupt gewesen, wenn er imstande gewesen wäre, Liebe zu empfinden: aber da dies nicht der Fall gewesen sei, sei etwas Mangelhaftes in sein Wesen gekommen.[1]) In der Tat wird auch in Kants Verhältnis zu den nächsten Menschen seiner Umgebung, bei aller Teilnahme und aller selbstlosen Hingabe, deren er fähig war, eine bestimmte durch die »Vernunft« gesetzte Grenze niemals überschritten: und diese Herrschaft der Vernunft, wo man sich berechtigt glaubt, eine unmittelbare Äußerung des Affekts zu erwarten und zu fordern, kann leicht den Schein einer unpersönlichen Kühle in der Betrachtung menschlicher Dinge und Verhältnisse erwecken. Wirklich waren alle Affekte der »schmelzenden Art« — wie er selbst sie genannt hat — Kants Naturell und Wesen fremd. Aber um so reicher und feiner war in ihm der Affekt entwickelt, den er selbst als ethischen Grundaffekt ansah und in dem er die bewegende Kraft für alles konkret-sittliche Handeln zu erkennen glaubte. Sein Verhältnis zu den Einzelnen war geleitet und beherrscht durch die allgemeine Achtung vor der Freiheit der sittlichen Person und ihres Selbstbestimmungsrechts. Und diese Achtung blieb ihm nicht abstrakte

---

[1]) Vgl. hierzu und zum Folgenden O. Schöndörffer, Kants Briefwechsel, Altpreuß. Monatsschrift XXXVIII, 120 ff.

Forderung, sondern sie wirkte in ihm als unmittelbar lebendige, jede Einzeläußerung bestimmende Triebfeder. Durch diesen Zug gewann Kant jene »Höflichkeit des Herzens«, die, wenn nicht mit Liebe gleichbedeutend, so doch der Liebe verwandt ist. Sein »Gefühl der Humanität«, das er bis in die letzten Lebenstage festhielt und bewährte, war von jedem bloß sentimentalen Untergrunde losgelöst. Eben hierdurch gewann es gegenüber seiner Zeit und Umgebung, gegenüber dem Jahrhundert der Empfindsamkeit seine besondere Eigenart. Kants Stellung zu den Menschen bestimmte sich durch das reine und abstrakte Medium des sittlichen G e s e t z e s: aber eben in diesem Gesetz selbst erkannte und verehrte er zugleich die höchste Kraft der menschlichen Persönlichkeit. Deshalb blieb für ihn der Gedanke der Humanität und der Freiheitsgedanke nicht auf ein politisch-soziales und pädagogisches Ideal eingeschränkt, sondern er wurde zum Hebel, mit dem er den gesamten geistigen Kosmos bewegte und aus seinen Angeln hob. Der Gedanke des »Primats der praktischen Vernunft« bedingte eine Umformung in der Grundkonzeption der theoretischen Vernunft selbst: das neue Gefühl und das neue Bewußtsein der Humanität führte zu einer allgemeinen »Revolution der Denkart«, in der es erst seine letzte und entscheidende Begründung fand.

Am Morgen des 12. Februar 1804 ist Kant gestorben. Sein Leichenbegängnis gestaltete sich zu einer großen öffentlichen Feier, an der die gesamte Stadt und die Bevölkerung aller Kreise teilnahm. Seine Leiche war zuvor in seinem Hause aufgebahrt worden, und eine große Menge von Menschen »aus den höchsten und niedrigsten Ständen« strömte hinzu, sie zu sehen. „Alles eilte die letzte Gelegenheit zu benutzen . . viele Tage lang wurde zu ihm gewallfahrtet, zu jeder Tageszeit . . . Viele kamen zwei-, auch dreimal wieder und in vielen Tagen hatte das Publikum seine Sehbegierde noch nicht völlig gestillt." Die Totenfeier wurde von der Universität und von den Studierenden veranstaltet, die es sich nicht nehmen lassen wollten, Kant eine besondere Ehrung zu bezeugen. Unter dem Geläut aller Königsberger Glocken wurde Kants Leiche von der akademischen Jugend in seinem Hause eingeholt, von wo der unabsehbare Zug, von

Tausenden begleitet, in die Dom- und Universitätskirche ging. Hier wurde sie in dem sogenannten „Professoren-Gewölbe", der Grabstätte der Universität, beigesetzt: später ist an dieser Stelle eine eigene Halle, die »Stoa Kantiana«, errichtet worden.

Aber in so prunkvollen äußeren Formen und unter so allgemeiner Teilnahme sich das Leichenbegängnis Kants vollzog und wie sehr sich bei ihm, nach Wasianskis Ausdruck, »die deutlichsten Spuren allgemeiner Hochachtung feierlicher Pomp und Geschmack« vereinigten, so war doch Kant selbst, als er starb, seiner Umgebung und seiner Vaterstadt fast fremd geworden. Schon im Jahre 1798 — sechs Jahre vor seinem Tode — hatte Poerschke an Fichte geschrieben, daß Kant, seit er keine Vorlesungen mehr halte und seit er sich von allem geselligen Verkehr, mit Ausnahme des Verkehrs im Hause Motherby, zurückgezogen habe, allmählich auch in Königsberg unbekannt werde.[1]) Nur sein Name strahlte noch in altem Ruhme; aber seine Person begann mehr und mehr vergessen zu werden. Immer höher stieg die geschichtliche Wirkung seiner Philosophie und in ganzen Scharen verbreitete sich das Eigenste seiner Lehre; aber seine Persönlichkeit schien schon in seinen letzten Lebensjahren mehr der Erinnerung und der Legende, als der unmittelbaren geschichtlichen Gegenwart anzugehören. Und auch hierin offenbart sich ein typischer Zug, der Kants Leben eigentümlich und für dasselbe bezeichnend ist. Denn die Größe und Kraft dieses Lebens bestand nicht darin, daß es alle persönlichen und individuellen Momente, die in Kants Geist und Willen beschlossen waren, zu immer reicherer Entfaltung brachte, sondern daß es sie immer bestimmter und ausschließlicher in den Dienst der sachlichen Forderungen, der ideellen Probleme und Aufgaben stellte. Die persönlichen Lebens- und Daseinsformen behalten hier rein als solche keinen selbständigen Eigenwert; ihre ganze Bedeutung geht darin auf, daß sie zum Stoff und zum Mittel für das Leben des abstrakten Gedankens werden, das nach eigenem Gesetz und kraft seiner immanenten Notwendigkeit fortschreitet. Auf diesem Verhältnis von Person und Sache gründet sich die gesamte Form und Struktur des Kantischen Lebens — gründet sich das, was seine Tiefe ausmacht und das, was als seine eigen-

---

[1]) Poerschke an Fichte, 2. Juli 1798; s. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, hrsg. von J. H. Fichte, Bd. II, S. 451.

tümliche Schranke und Enge erscheinen kann. Die völlige Hingabe an die rein sachlichen Ziele scheint freilich bisweilen eine Verarmung im konkreten Gehalt und in der individuellen Fülle des Lebens zur notwendigen Folge zu haben; aber auf der andern Seite tritt eben hierin erst die ganze bezwingende Kraft des Allgemeinen heraus: — jenes Allgemeinen, das sich gleich sehr in Kants Gedankenwelt und in seiner Willenswelt, das sich als theoretische und praktische Idee äußert. Wir erinnern uns, in welcher Kraft und Frische, in welcher unmittelbaren subjektiven Lebendigkeit sich die Grundrichtung Kants schon zu Beginn seiner philosophischen und schriftstellerischen Tätigkeit, schon in den »Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte« aussprach. »Ich habe mir — so schrieb der Zweiundzwanzigjährige — die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen.«[1]) Jetzt hatte der Gedanke Kants in einem weit umfassenderen Sinne, als es sein eigener jugendlicher Enthusiasmus vorauszusehen vermocht hatte, diese Bahn durchmessen. In den verschiedensten Richtungen war der Weg vom Einzelnen und Besonderen zum Ganzen, vom Individuellen zum Allgemeinen durchlaufen worden. Die Betrachtung begann mit dem kosmologischen und kosmogonischen Problem, mit den Fragen der Weltentstehung und Weltordnung. Hier galt es zunächst, einen neuen Standpunkt der Beurteilung zu fixieren. Nicht nur die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung, die an die räumlich-zeitliche Einzelheit, an das jeweilige Hier und Jetzt gebunden bleibt, mußte überschritten, sondern auch das mathematisch-wissenschaftliche Weltbild Newtons mußte ergänzt und vertieft werden, indem in dasselbe die Frage nach dem zeitlichen Ursprung des Weltsystems aufgenommen und damit gleichsam eine neue Dimension der Betrachtung geschaffen wurde. Jetzt erst weitete sich der empirisch-irdische Gesichtskreis zu dem wahrhaft umfassenden und allgemeinen Horizont des astronomischen Begriffs und Urteils. Eine analoge Erweiterung erfuhr sodann, in Kants Versuchen der Grundlegung einer physischen Geographie und einer empirischen Anthropologie, der Begriff der Menschengeschichte, indem diese als ein Sonderfall sich dem allgemeinen Problem der Entwicklungsgeschichte des Organischen ein- und unterordnete.

---

[1]) S. oben S. 29.

Kants kritische Epoche behält sodann diese Grundtendenz bei: aber sie verlegt den Schwerpunkt vom »Natürlichen« ins »Geistige«, von der Physik und Biologie in das logische und ethische Gebiet. Auch hier sollen dem Urteil und dem Handeln, indem seine allgemeingültigen apriorischen Grundlagen aufgezeigt werden, die ganze Kraft und Tiefe seiner Geltung erst zum deutlichen Bewußtsein gebracht, zugleich aber die Grenzen festgestellt werden, über die die Anwendung dieser Grundsätze nicht hinausgehen kann, ohne sich ins Leere zu verlieren. Beide Momente: das der Begründung und das der Begrenzung schließen sich für Kant unmittelbar in eins zusammen: denn nur in der Bindung des Verstandes und des Willens durch ein allgemeines und notwendiges Gesetz stellt sich die objektive Ordnung der Verstandes- und Willenswelt her, auf der ihr wesentlicher Gehalt beruht. —

In der bekannten Parallele, die er in der Geschichte der Farbenlehre zwischen Plato und Aristoteles zieht, hat Goethe zwei Grundtypen philosophischer Betrachtung einander gegenübergestellt. »Plato verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu tun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so not tut, freundlich mitzuteilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder teilhaft zu werden. Alles, was er äußert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen aufzuregen strebt . . . Aristoteles hingegen steht zu der Welt, wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkt der Erde ist ihm das Übrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht. Wenn ein Paar solcher Männer, die sich gewissermaßen in die Menschheit teilten, als getrennte Repräsentanten herrlicher, nicht leicht zu vereinender Eigenschaften auftraten, wenn sie das Glück hatten, sich vollkommen auszubilden, das an ihnen Ausgebildete vollkommen auszusprechen und

nicht etwa in kurzen lakonischen Sätzen gleich Orakelsprüchen, sondern in ausführlichen, ausgeführten, mannigfaltigen Werken; wenn diese Werke zum Besten der Menschheit übrig blieben und immerfort mehr oder weniger studiert und betrachtet wurden: so folgt natürlich, daß die Welt, insofern sie als empfindend und denkend anzusehen ist, genötigt war, sich Einem oder dem Andern hinzugeben, Einen oder den Andern als Meister, Lehrer, Führer anzuerkennen."

Es bezeichnet den Umfang und die Tiefe von Kants philosophischem Genie, daß Kant, in der Grundrichtung seines Geistes, außerhalb des universellen geistesgeschichtlichen Gegensatzes steht, den Goethe hier in typischer Form zum Ausdruck bringt. Die Alternative, die hier gestellt ist, besaß für ihn keine Kraft und Geltung. An die Stelle des bisherigen weltgeschichtlichen Widerstreits in den intellektuellen Motiven der Philosophie tritt bei ihm eine neue weltgeschichtliche Vereinigung. Wenn Plato und Aristoteles sich als Repräsentanten getrennter Eigenschaften in die Menschheit zu teilen schienen: so stellt Kant in seiner philosophischen Leistung einen neuen Gesamtbegriff von dem auf, was der Menschheit im Begreifen und Vollbringen, im Denken und Tun möglich und erreichbar ist. Vielleicht liegt hierin das eigentliche Geheimnis der geschichtlichen Wirkung, die seine Lehre geübt hat. Ein uralter Zwiespalt, der durch die gesamte Geschichte des Denkens hindurchging, schien jetzt zum erstenmal überwunden und gelöst. Denn in der Tat verknüpfen und durchdringen sich in Kant die Grundtendenzen, die Goethe in der Charakteristik Aristoteles' und Platons einander gegenüberstellt: und beide stehen hier in einem so vollkommenen Gleichgewicht, daß sich kaum mehr von einem gegenseitigen Vorrang der einen vor der andern sprechen läßt. Kant selbst hat sich, namentlich in der Grundlegung seiner Ethik, als Platoniker gefühlt: und er hat sich in der Kritik der reinen Vernunft kraftvoll und entschieden für das Recht der Platonischen »Idee« und gegen alle Einwürfe wider sie, die aus der »pöbelhaften Berufung auf angeblich widerstreitende Erfahrung« stammen, erklärt.[1]) Aber als dann eine Tages- und Modeströmung an die Stelle des Dialektikers und Ethikers Platon den mystischen Theologen zu setzen suchte, — als Schlosser in diesem Sinne Platon als den Philosophen des

---

[1]) S. oben S. 269.

Übersinnlichen und der »intellektuellen Anschauung« pries: da hat sich Kant nicht minder energisch des »Arbeiters« Aristoteles angenommen, auf den jene »Philosophie im vornehmen Ton« herabblicken zu können meinte. »Keinen anderm, als dem Philosophen der Anschauung, der nicht durch die herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses sich von unten hinauf, sondern sie überfliegend, durch eine ihn nichts kostende Apotheose von oben herab demonstriert, kann es einfallen, vornehm zu tun: weil er da aus eigenem Ansehen spricht und keinem deshalb Rede zu stehen verbunden ist.« Die Philosophie des Aristoteles ist dagegen Arbeit: denn das Ziel des Metaphysikers Aristoteles ist, gleichviel ob und mit welchen Mitteln es von ihm erreicht wird, in jedem Falle auf die Zergliederung der Erkenntnis a priori in ihre Elemente und auf ihre Wiedergewinnung und Zusammensetzung aus diesen Elementen gerichtet.[1]) Hier ist in einem einzigen Worte die Doppelrichtung in Kants Begriff der Philosophie bezeichnet. Auch die kritische Philosophie strebt vom Empirisch-Sinnlichen zum »Intelligiblen« und sie findet ihre Vollendung und ihren wahrhaften Abschluß erst im Intelligiblen des Freiheitsgedankens. Aber der Weg zu diesem Ziele führt »durch die herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses« hindurch. Hier gelten demnach keine »Genieschwünge« und keine Berufung auf irgendwelche Erleuchtungen der Intuition, sondern hier herrschen die strengen Forderungen und Notwendigkeiten des Begriffs; hier entscheidet kein psychologisches oder mystisches unmittelbares Evidenzgefühl, sondern die methodisch durchgeführte wissenschaftliche Analyse und die »transszendentale Deduktion« der Grundformen der Erkenntnis. Das echte Intelligible, das der Erfahrung »zum Grunde liegt« wird nur erreicht in der Befestigung und Sicherung, in dem vollen kritischen Verständnis eben dieser Erfahrung selbst. Eben dieselbe Bestrebung, die über die Erfahrung hinaus zum Übersinnlichen und zur »Idee« hinführt, führt daher um so tiefer in das »fruchtbare Bathos der Erfahrung« zurück. Das eben erweist sich nunmehr als die Kraft der Idee und des Idealismus, daß beide, indem sie sich über die Erfahrung erheben, ihre Form und ihr Strukturgesetz erst zu vollem Verständnis bringen. Die Idee strebt ins Absolute und Unbedingte: aber die kritische

---

[1]) S. »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« (1796), Bd. VI, S. 478, 482.

Besinnung findet, daß das wahre Unbedingte niemals gegeben, sondern stets aufgegeben ist und daß es in diesem Sinne mit der Forderung der Totalität der Bedingungen zusammenfällt. Daher genügt es, um ins Unendliche zu schreiten, im Endlichen nach allen Seiten zu gehen. Die Empirie selbst leitet, vollständig entwickelt, zur »Metaphysik« — wie die Metaphysik, im transszendentalen Sinne, nichts anderes als den vollen Gehalt der Empirie darstellen und aussprechen will. Das Streben zum Unbedingten ist der Vernunft an- und eingeboren: aber als das letzte Unbedingte, bis zu dem wir vordringen können, erweist sich das vollständige System der Bedingungen der theoretischen und der praktischen Vernunft selbst. In diesem Sinne begrenzen und bestimmen sich in Kants Lehre der Begriff des »Erforschlichen« und des »Unerforschlichen«. Ein Unerforschliches bleibt anerkannt; aber es steht nicht mehr als bloße Negation da, sondern es wird zum Regulativ des Erkennens und Handelns. Es ist nicht mehr der Ausdruck einer tatlosen und hoffnungslosen Skepsis, sondern es will den Weg und die Richtung weisen, in denen die Forschung sich zu bewegen und nach denen sie sich allseitig zu entfalten hat. So wandelt sich für uns in dem wahrhaft Intelligiblen, in dem Intelligiblen der Vernunftaufgabe die Welt des Seins in eine Welt der Tat. In dieser neuen Beziehung zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten, zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Erfahrung und Spekulation hat Kant gegenüber Plato und Aristoteles einen neuen Typus des philosophischen Denkens geschaffen: der spezifisch moderne Begriff des Idealismus, der bei Descartes und Leibniz angelegt war, ist bei ihm zu systematischer Vollendung und Erfüllung gelangt.

Inhaltsübersicht.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

O

